BEATRIZ URÍAS HORCASITAS

HISTORIAS SECRETAS DEL RACISMO EN MÉXICO (1920-1950)

TIEMPO DE MEMORIA
TUSQUETS EDITORES

1.ª edición: abril de 2007

© Beatriz Urías Horcasitas, 2007

Diseño de la colección: Lluís Clotet y Ramón Úbeda
Reservados todos los derechos de esta edición para
©Tusquets Editores México, S.A. de C.V.
Campeche 280 Int. 301-302 - Hipódromo Condesa - 06100, México, D.F.
Tel. 5574-6379 Fax 5584-1335
www.tusquets-editores.com
ISBN: 970-699-166-2
ISBN-13: 978-970-699-166-9
Quinta del Agua Ediciones, S.A. de C.V.
Aniceto Ortega 822, Del Valle - 03100 México, D.F.
Tel. 5575-5846 Fax. 5575-5171
Impresión: Acabados Editoriales Inc. - Arroz 226 - 09820 México, D.F.
Impreso en México/*Printed in Mexico*

Índice

Agradecimientos 9

Prefacio 11

Introducción 15

Primera parte. El proyecto
1. El hilo invisible del racismo mexicano: de Francisco Pimentel a José Gómez Robleda 41
2. Franz Boas: una mirada extranjera a la antropología mexicana 59
3. Manuel Gamio y el indigenismo como proyecto político 85

Segunda parte. Los laboratorios
1. Regeneración racial y eugenesia en México 103
2. El fantasma de la locura exorcizado por la psiquiatría y la «higiene mental» en los años treinta 125
3. Legalización del aborto: ginecología, medicina legal y demografía 147

Tercera parte. Las redes
1. Lombroso recuperado por sociólogos, abogados y criminólogos: el círculo de *Criminalia* 159
2. La masonería: un portavoz de la revolución antropológica 171

Apéndices
Fuentes
1. Archivos consultados 189
2. Revistas 189
3. Bibliografía y hemerografía 190
Notas 205

Agradecimientos

El trayecto que realicé en el análisis de estas manifestaciones específicas del racismo mexicano no hubiera sido posible sin la lectura de excelentes textos sobre la intersección de la historia política y cultural del siglo XX, relacionados con el caso mexicano y con varios casos europeos. Las lecturas que me marcaron e influyeron aparecen citadas en la bibliografía general, incluida al final de este libro. A sus autores y autoras, quedo agradecida. El Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México me abrió un espacio material y de libertad para desarollar esas ideas.

Prefacio

En un pequeño ensayo incluido en el libro *Otras inquisiciones*, Jorge Luis Borges escribió acerca del «enigmático y notorio entusiasmo de muchos partidarios de Hitler» en Argentina, durante agosto del año 1944. Si bien este entusiasmo fue un hecho innegable, consignar su existencia puso a este escritor en la extraña situación de parecerse «a los vanos hidrógrafos que indagaban por qué basta un solo rubí para detener el curso de un río» y ser acusado de «investigar un hecho quimérico».[1]

¿Por qué razón un hecho histórico real llega a convertirse en una quimera? ¿Cómo explicar la falta de conciencia o el desconocimiento de la influencia que ejercieron en América Latina, durante la primera mitad del siglo XX, el fascismo, el nacionalsocialismo y las teorías raciales que a través de ellos se popularizaron? Para responder a estas preguntas Borges no creyó pertinente interrogar a aquellos que se adhirieron a estas corrientes, por considerar que eran incapaces de comprender los móviles de su propia conducta y de juzgar los peligros que el nazismo entrañaba. Su interpretación es que la atracción hacia la barbarie nazi y su proyecto de sociedad no puede explicarse como un acto racional sino como producto de la incredulidad de que el proyecto pudiera realizarse; es decir, el éxito del fascismo habría radicado en su irrealidad.

Recuperando esta reflexión para explicar el éxito ideológico –y su posterior desconocimiento– de la propuesta de transformar a la sociedad mexicana mediante un proceso de depuración racial durante la primera mitad del siglo XX, habría que pensar en su irrealidad. La nueva forma de racismo articulada por la elite política e intelectual después de la revolución constituyó un planteamiento utópico e inviable que, sin embargo, estuvo en el origen de hechos reales. Esta investigación habla de esta utopía y de sus manifestaciones concretas. El racismo posrevolucionario es abordado como una «historia secreta» por el escaso conocimiento que de él tenemos en la actualidad, debido a que quedó convertido en quimera.

El proyecto de mutar la esencia de la sociedad mediante un amplio programa de «ingeniería social», cuyos efectos se hicieron sentir entre 1920 y 1950, tuvo dos vertientes. La primera de ellas articuló una revolución cultural que buscó generar modificaciones en la mentalidad, las «psicologías» o las «conciencias» de los ciudadanos. Se pensó que esto se lograría mediante la elevación del nivel educativo y la sustitución de las creencias religiosas por valores laicos con una orientación patriótica y familiar, por lo que se emprendieron agresivas campañas contra el fanatismo religioso.[2]

Una segunda vertiente, vinculada a la anterior pero siguiendo una racionalidad propia, impulsó una verdadera «revolución antropológica»[3] basada en el mestizaje y la erradicación de lo que se consideraba una herencia degenerada que corroía el tejido social. El núcleo ideológico de este planteamiento amalgamó las ideas sobre las razas, que habían circulado durante el siglo XIX, con elementos inéditos –como la eugenesia y la higiene mental– que estaban presentes en los autoritarismos europeos durante los mismos años. Diversas disciplinas contribuyeron a definir el perfil de este proyecto utópico de transformación social. Los antropólogos cercanos a la esfera del poder promovieron una política indigenista de unidad racial. La sociología criminal, influida por las premisas de la teoría jurídica de la «defensa social», hizo propuestas concretas para atajar la criminalidad considerando que se trataba de una tendencia innata en determinados individuos y grupos étnicos. Las políticas demográficas encararon el problema de la despoblación del país promoviendo la inmigración de individuos de raza blanca. Finalmente, los médicos y psiquiatras que adoptaron los supuestos de la eugenesia y de la higiene mental establecieron un conjunto de medidas para controlar la reproducción de «indeseables», entre los que quedaron incluidos los alcohólicos, los toxicómanos, los epilépticos, los enfermos mentales, los individuos aquejados de enfermedades venéreas o de desviaciones sexuales.

Si bien en el momento de ser formuladas estas propuestas no fueron pensadas como una unidad, en retrospectiva, es posible apreciar que todas ellas persiguieron un mismo objetivo: forjar una nueva sociedad integrada por ciudadanos racialmente homogéneos, moralmente regenerados, física y mentalmente sanos, trabajadores activos y miembros de una familia. Para el nuevo grupo en el poder, el sujeto que había sido el motor del proceso revolucionario debía ser objeto de un cambio sustancial a fin de poder integrarlo en una nueva sociedad de trabajadores-ciudadanos encuadrados dentro de un orden corporativo. Se pensó que esta transformación daría continuidad a los idea-

les de la lucha armada, pero se realizaría pacíficamente a través de la aplicación de medidas contempladas dentro de la reforma política e institucional que se había iniciado.

En su momento, el planteamiento de impulsar una mutación racial cuyo sentido era determinado y guiado por el Estado tuvo un impacto profundo. La ideología de la depuración racial sirvió de punto de apoyo a la nueva política de masas basada en la organización corporativa de las clases obrera y campesina. Fortaleció la nueva forma de nacionalismo construido en torno a la representación de una sociedad unificada alrededor del mito revolucionario y al Estado que lo encarnaba. El programa de transformación emprendido desde los ámbitos médico, psiquiátrico, antropológico, sociológico, demográfico y judicial configuró un «bloque ideológico» dentro del que circularon y fueron intercambiadas premisas básicas de la cuestión racial. Desde ahí fue construida y articulada la utopía de forjar un «hombre nuevo», concebido como la partícula elemental de la nación revolucionaria y de las organizaciones de masas.

Los textos aquí reunidos se refieren a científicos, hombres y mujeres, que estuvieron cerca del poder, y desde ahí alentaron la creación de instituciones efímeras o duraderas basadas en la consigna de fomentar la uniformidad racial de la población.

Cuando comencé a interesarme en estas vertientes de la historia posrevolucionaria mexicana, en el límite entre la historia política y cultural, las investigaciones sobre la eugenesia y la higiene mental eran escasas.[4] Existía un trabajo panorámico acerca de la historia de la eugenesia en América Latina, escrito por una historiadora estadounidense,[5] así como una gran diversidad de estudios especializados sobre la historia de la antropología, la medicina y la biología durante este periodo. No pude, sin embargo, encontrar una interpretación integral del desarrollo de la eugenesia y la higiene mental en las primeras décadas del siglo XX, tampoco planteamientos acerca de la relación de las propuestas médico-higiénicas con la antropología indigenista, las políticas demográficas, la sociología criminal y la biotipología.

En los últimos años, los historiadores de la ciencia han comenzado a preguntarse sobre el desarrollo conceptual e institucional de la eugenesia en México.[6] Contamos ahora con acercamientos innovadores al problema del nacionalismo desde la doble perspectiva de salud social a través del género y de la vida reproductiva, en donde el examen de la eugenesia ocupa también un lugar central.[7] Gracias a todos estos estudios, tenemos un mapa mucho más preciso de las instituciones y de los individuos involucrados en los planes gubernamentales

de transformación social y racial, así como una percepción más clara de la manera en que las corrientes científicas extranjeras se adaptaron al contexto mexicano. A mi juicio, carecemos todavía de una historia social y cultural que nos permita entender la manera en que la sociedad recibió, asimiló o rechazó las medidas y las políticas de transformación social y de depuración racial impulsadas por el Estado posrevolucionario. Es una tarea pendiente.[8]

Para explicar el desarrollo histórico del racismo mexicano durante la primera mitad del siglo XX delineo un panorama general de las ideas que animaron la revolución antropológica entre 1920 y 1950. Los textos de la primera sección analizan el desarrollo del pensamiento moderno sobre las razas en los siglos XIX y XX. Establezco los planteamientos antropológicos en favor de la creación de una nueva raza mexicana e identifico las continuidades que pautaron el debate sobre la superioridad o la inferioridad de las razas en un largo periodo atravesado por la revolución. La segunda sección incluye tres ensayos que examinan las ideas y los espacios médicos y psiquiátricos desde donde fueron pensadas y aplicadas las medidas inspiradas en la eugenesia y la higiene mental. Por último, la tercera sección construye un mapa parcial de los canales por los que circuló la ideología de la «revolución antropológica», enfatizando el papel desempeñado por las disposiciones jurídicas y por las redes sociales e intelectuales construidas por la masonería.

Introducción

Política de masas y «revolución antropológica» en México (1920-1950)

El proyecto de regenerar racialmente a la población no nació al terminar la fase armada de la revolución. Existe una línea de continuidad entre los postulados acerca de las razas que aparecieron a lo largo del siglo XIX y aquellos que articularon la ideología posrevolucionaria. La convicción de que el progreso y la modernización del país dependían de la homogeinización racial y que la «degeneración social» podía ser atajada en el terreno de la herencia estuvo presente en el amplio programa modernizador iniciado en el último tercio del siglo XIX. Durante el Porfiriato, tanto las instituciones gubernamentales como las agrupaciones científicas independientes sentaron las bases de este programa de modernización. Así se llevó a cabo el inventario completo de los recursos naturales del país, la exploración geográfica del territorio, el análisis de las fluctuaciones climáticas, la evaluación demográfica de la población mediante la aplicación de cálculos estadísticos; finalmente, el registro antropométrico de los grupos indígenas.

Al terminar la revolución, el grupo que quedó al frente del nuevo Estado retomó las grandes líneas de este proyecto. Vinculó la modernización y el progreso nacional a la «unidad de la raza», creyendo que se alcanzaría a través de la aplicación de un abanico de medidas que favorecieran el mestizaje y la depuración racial. ¿Cómo explicar que después de la revolución resurgieran ideas y propuestas que habían circulado anteriormente, cuando al mismo tiempo se proclamaba la necesidad de establecer una ruptura radical con el pasado? Una respuesta tentativa es que, además de reactivar temores y fobias, la irrupción en el escenario nacional de grandes masas de población que habían participado en la revuelta hizo patente la urgencia de integrarlas dentro un nuevo marco ideológico, político e institucional. Esto explicaría,

como lo ha señalado Alan Knight, que, a pesar de que las elites porfirianas hayan estado confrontadas con la cuestión indígena en el proceso de formación del Estado y de la nación moderna, los regímenes posrevolucionarios intervinieran de manera mucho más directa que las primeras en la reconfiguración de las relaciones étnicas. Éste fue el sentido del indigenismo, una propuesta « no indígena» que el nuevo Estado, investido del papel de «árbitro», utilizó como un mecanismo ideológico clave para disminuir las desigualdades y reformular el equilibrio entre los actores sociales.[1] Fue el mismo criterio de las políticas migratorias que alentaban el mestizaje con la raza blanca y descartaban a algunas razas asiáticas, a la china en particular, en contra de la que se desataron verdaderas campañas.[2]

A pesar de que antes y después de la revolución las elites políticas temieron la proliferación de «vicios» como el alcoholismo, la prostitución y el aumento de enfermedades venéreas y mentales por considerar que «corroían» la esencia misma de la sociedad, existen diferencias sustanciales entre ambos momentos. Es decir, la revolución hizo que las ideas de la regeneración social y racial fueran objeto de un reajuste teórico y de un replanteamiento político. Así, mientras en el Porfiriato apuntalaron el desarrollo de una sociedad burguesa en donde las manifestaciones de marginalidad más peligrosa quedaron circunscritas a un espacio específico, la «revolución antropológica» iniciada en el periodo posrevolucionario buscó más bien «normalizar» y modelar un nuevo tipo de sociedad antiindividualista, integrada por mayorías. Si en el Porfiriato se reforzaron los valores burgueses a través de la *exclusión* y el control de las «clases peligrosas», en el México posrevolucionario se enfatizó la *inclusión* de las masas en la vida social, en el marco del modelo corporativista y antiliberal. La formación de una sociedad integrada por ciudadanos racialmente homogéneos, físicamente sanos y moralmente regenerados inspiró campañas de desfanatización religiosa, de higiene sexual y de combate al alcoholismo, emprendidas masivamente y a nivel nacional a partir de los años veinte.

Para entender el peso que los primeros regímenes posrevolucionarios dieron al factor racial en la reconfiguración del orden político y social, hay que considerar que en el inicio del siglo XX en hispanoamérica, corrientes de pensamiento como el indoiberismo y el panamericanismo habían vinculado la noción de ciudadanía moderna a las ideas de mestizaje racial y cultural. En México, José Vasconcelos hizo de la formación de una «raza cósmica» el principio básico de la integración nacional y continental.[3] Esta raza híbrida fue pensada como el crisol en donde desaparecerían las diferencias negativas y se poten-

ciarían los rasgos positivos mediante el mestizaje. El hecho de que en México existiera todavía una gran diversidad de razas era inseparable de un proceso histórico marcado por la imposibilidad de fusionar las diferentes culturas que se habían mantenido inconexas, quedando sedimentadas unas sobre otras. Para Vasconcelos, forjar una nueva raza mestiza -considerada superior a las anglosajonas por su sensibilidad y espiritualidad- era una manera de poner fin a un ciclo histórico destructivo y de unificar a la sociedad en torno a una cultura y un proyecto político.[4] Refutaba la concepción spenceriana de la superioridad de las razas «puras» y concebía la humanidad del futuro como el producto de un intenso intercambio tanto racial como cultural. Y desde esta perspectiva, planteaba también la necesidad de abandonar la concepción darwinista de la inferioridad racial y de adoptar el mendelismo.

Además de que la percepción del estado de la población mexicana no era alentadora, la idea de iniciar una «revolución antropológica» apareció en un momento de devastación provocada por la desaparición de incontables bienes materiales y por la muerte de una parte significativa de la población durante la guerra civil, a esto se suma el ambiente de extrema violencia que caracterizó los años veinte y treinta. Este periodo fue sangriento, escribió Héctor Aguilar Camín, ya que el nuevo grupo en el poder enfrentaba una lucha descarnada por el control político contra toda entidad colectiva o individual que se opusiera a la potencia estatal. Durante los gobiernos de Obregón y Calles se produjeron incontables complots, emboscadas y asesinatos que fueron el resultado de las tensiones existentes entre el gobierno central y los movimientos políticos regionales; de los ajustes de cuentas entre el Estado y los líderes revolucionarios cuyos movimientos no habían sido desactivados; finalmente, de la tendencia a considerar contrarrevolucionario a todo opositor potencial.[5]

En este contexto, las nuevas concepciones sobre el mestizaje y la depuración de una herencia degenerativa fungieron como mecanismos ideológicos que permitieron, a la vez, expresar y contener la violencia que la guerra civil había desatado. En un libro que explora la naturaleza de la sociedad burguesa en Europa, Peter Gay propuso que las teorías sobre las razas que proliferaron en la última parte del siglo XIX fueron una de las vías por las que la burguesía en ascenso expresó la agresividad que subyacía en las relaciones sociales, encubierta por «buenos modales» y formas de sublimación artística.[6] Vistas en esta perspectiva de análisis, las teorías sobre las razas derivadas de la concepción darwinista de la inferioridad biológica representaron una vía socialmente aceptada y científicamente validada para definir códigos

de exclusión hacia aquellos grupos o individuos que representaban una diferencia irreductible e inaceptable.

Corporativismo y nacionalismo

El grupo de revolucionarios en el poder cuestionó los principios liberales ligados a la noción de individuo, poniendo en su lugar un modelo de organización social de tipo corporativo, base del estatismo nacionalista y de una política de masas. La construcción de la pirámide corporativa durante las primeras décadas del siglo XX entrañó la creación de una extensa red institucional de partidos, sindicatos, organizaciones campesinas y ligas. A partir de los años treinta esta red se consolidó, conformando una estructura vertical de poder que negó cualquier posibilidad de movilización autónoma a otras organizaciones. Existen diferencias entre el corporativismo de Estado que se consolidó durante el cardenismo y el corporativismo que en esos mismos años era alentado por la derecha católica.[7] Mientras el Estado posrevolucionario buscó organizar a la sociedad en forma vertical y coercitiva, los católicos apelaron al modelo medieval de un orden jerárquico natural e instituido por Dios, que surgiría desde abajo y nacería en forma espontánea.[8] Desde la perspectiva de las «doctrinas pluralistas», el Estado debería compartir su soberanía con otras organizaciones sociales.[9]

El modelo del corporativismo estatal posrevolucionario negó, en cambio, toda forma de autonomía a las organizaciones populares, que fueron supeditadas al poder estatal a través de la retórica colectivista y de las prácticas clientelares. En concreto, se otorgaron privilegios a los líderes y prebendas a las clases trabajadoras que estaban siendo encuadradas. Este esquema fue funcional para la estabilidad del nuevo grupo en el poder que, además de garantizar así su base electoral, abrió espacios para la reproducción de una nueva cultura política.

Con esta misma racionalidad, a fines de los años veinte Calles creó el Partido Nacional Revolucionario (PNR) para conciliar las diversas facciones políticas en conflicto después del asesinato del ex presidente Álvaro Obregón, así como para favorecer la institución de un orden legal emanado de la revolución. El PNR fue el instrumento utilizado durante el callismo –junto con la represión, el clientelismo y la propaganda en el extranjero– para establecer férreos mecanismos de control sobre la sociedad y modernizar a la vez el sistema político.[10]

En 1934, el Plan Sexenal del PNR contempló la aplicación de una política sanitaria que además de atajar enfermedades y epidemias, controlara fenómenos considerados antisociales como el alcoholismo, la drogadicción, la prostitución y la mendicidad.[11] Una idea central de la nueva clase dirigente fue mejorar la salud del cuerpo y «del alma» de la población. Para ello, consideraron medidas que abarcaron desde favorecer la procreación de niños sanos, frenar la criminalidad, alentar un nuevo tipo de educación para las masas y censurar las películas inmorales o antipatrióticas, hasta condenar toda manifestación de fanatismo religioso.[12]

De modo que la clase gobernante pudo consolidarse gracias a la elaboración de una nueva forma de nacionalismo dentro de la que cobraron sentido las medidas de uniformidad y de depuración racial. A partir del régimen obregonista comenzó a realizarse un trabajo sistemático de ideologización y de institucionalización de los mitos fundadores de lo que debería entenderse por revolucionario a través de la educación y la cultura.

La versión del nacionalismo en los años treinta fue más cosmopolita y menos xenófoba que en la década anterior: «Elimina de su lista de odios a los chinos; recluye en los discursos del 16 de septiembre las injurias contra España y casi únicamente respeta la yanquifobia popular».[13]

En este contexto fue configurándose lo que Guillermo Palacios caracterizó como el programa de «reconstrucción de las conciencias».[14]

Es decir, la puesta en marcha de una «revolución cultural» para modernizar la mentalidad, los hábitos y el modo de vida de amplios sectores de la población.

A través la «revolución cultural» se buscó rescatar a las mayorías del atraso liberándolas del apego irracional a la religión y a las tradiciones comunitarias, lo que reactivó la vieja convicción –desarrollada a lo largo del siglo XIX– de que en el origen de las actitudes consideradas retrógradas se encontraba una herencia racial negativa. El objetivo puntual de la revolución antropológica que transformaría la esencia de las razas mexicanas fue formar un «hombre nuevo», un «tipo ideal» al que deberían asemejarse todos los integrantes de la sociedad. Racialmente sería un mestizo[15] y socialmente combinaría rasgos del proletariado obrero-campesino y de la clase media, ya que la Revolución Mexicana aparecía como el resultado de la participación de ambos grupos. En materia de costumbres, estaría libre de adicciones como el alcoholismo, sería un trabajador honesto y buen padre de familia, habría superado el fanatismo religioso y gracias a ello sería un elemento

activo para asimilar y difundir la nueva religión cívica inspirada en la doctrina nacionalista y laica promovida desde el Estado. Además de funcionar como arquetipo del nuevo ciudadano en la sociedad posrevolucionaria, en el contexto del nacionalismo oficial el «hombre nuevo» encarnó también al ente social colectivo, concebido como resultado de la organización del proletariado en corporaciones obrero-campesinas.

La figura del «hombre nuevo»

Si bien el planteamiento de que había que sustituir al «hombre viejo» por un «hombre nuevo» regenerado por la «gracia divina» se originó dentro de la tradición cristiana, la versión occidental moderna de esta figura apareció en el siglo XVIII dentro de la utopía ilustrada, y se construyó en torno al mito del regreso a los orígenes y de la creación de una nueva humanidad. Durante la Revolución Francesa, la figura reapareció asociada al planteamiento de que el proceso revolucionario y el nacimiento del ciudadano habían dado lugar no sólo a la caída del absolutismo, sino a una transformación en la esencia misma de lo humano.[16] En un primer momento, el proyecto de hacer surgir el «hombre nuevo» aglutinó y permitió expresar el reclamo de regeneración social que circulaba en los folletos y panfletos políticos, generalmente anónimos, que proliferaron antes de la caída del Antiguo Régimen. Posteriormente, la misma imagen articuló la propuesta de creación de una nueva humanidad plasmada en un amplio proyecto filosófico-político basado en los principios de secularización, libertad de pensamiento e igualdad entre los individuos. En este último caso, la figura del «hombre nuevo» revistió dos posibles significados; dependiendo del momento por el que atravesaba el proceso revolucionario, ambos sentidos llegaron a entrelazarse y a coexistir dentro de una misma propuesta o a separarse radicalmente como dos opciones irreconciliables.

El primer significado atribuido a la figura del «hombre nuevo» puede ser identificado en autores como Condorcet, Robespierre y Rousseau que desde diferentes posturas filosóficas y políticas, consideraron que el proceso revolucionario había dado lugar a una transformación radical de la humanidad. Este cambio, producido espontáneamente, fue concebido como un proceso natural e integral, que

se manifestaba en lo político, en las esferas de lo filosófico y lo fisiológico, y en lo moral y lo estético. Además de no haber mediado ni el cálculo ni el esfuerzo, la transformación radical que la revolución había operado en la sociedad fue percibida como un fenómeno engendrado por una fuerza arrolladora e irresistible similar a la fuerza de la naturaleza. Esta percepción conllevó también un sentido de no retorno, en la medida en que se pensó que los hombres que la revolución había regenerado no podían volver atrás: no eran capaces de deshacer el camino ya que la transformación revolucionaria era producto de un cambio irreversible en el proceso histórico. El cambio fue, además, considerado una vuelta a los orígenes donde la humanidad había extraído un nuevo impulso vital. La legislación no hacía más que confirmar esta reorientación profunda del curso del proceso histórico.[17]

Si la primera significación de la figura del «hombre nuevo» giró en torno a la idea de creación, la segunda se estructuró en torno a la idea de construcción. Es decir, en vez de un cambio súbito, integral y radical, el segundo sentido enfatizó que la revolución había promovido un largo proceso basado en un trabajo pedagógico y una nueva legislación. El planteamiento de fondo era que los resabios del antiguo régimen irían desapareciendo a lo largo de etapas sucesivas. Sustentando diversas propuestas relacionadas con la temporalidad del cambio. Autores como Mirabeau, Voltaire, Diderot, Holbach y D'Alembert argumentaron que la aparición del «hombre nuevo» sería el producto de un esfuerzo sostenido, en ocasiones amenazado, que daría lugar a transformaciones puntuales, lentas y acotadas en el tiempo.[18] Se pensó que, además de incompleto, este proceso de transformación repercutiría con diferente intensidad en los diferentes estratos sociales. Es decir, independientemente de la influencia ejercida por el pedagogo y el legislador, después de la revolución coexistirían en el espacio social hombres con diversos niveles de regeneración, siendo necesario vigilar y combatir a los agentes del pasado que pudieran mantenerse activos. Un crítico de la racionalidad revolucionaria como Edmund Burke, fue todavía más lejos al negar la validez de los cambios inducidos por hombres que trataban de romper el curso natural de la temporalidad histórica. Para Burke, dice Mona Ozouf, las sociedades humanas no podían transformarse por medio de cambios bruscos o impuestos deliberadamente, en la medida en que las transformaciones legítimas y duraderas sólo podían ser obra del tiempo.[19]

A lo largo del siglo XIX, la preocupación por forjar una nueva humanidad reapareció bajo otra modalidad en todo el ámbito europeo.

Antes de que estallara la Revolución Bolchevique, la intelectualidad rusa estuvo fascinada por la idea de una renovación social y política ligada a la aparición de un «hombre nuevo».[20] Esta idea fue, por ejemplo, el eje de la novela *Que faire? Récits sur les hommes nouveaux*, de Nicolai Gavrilovitch Tchernychevski, publicada en 1863.[21] Durante el mismo periodo, en Europa occidental las reacciones en contra de la decadencia reactivaron también el mito de una renovación radical del género humano. Entre estas reacciones es posible identificar, primero, las concepciones filosófico-políticas que, bajo una forma de profetismo secular, denunciaron la crisis profunda por la que atravesaba la civilización; dos autores representativos de esta tendencia fueron Marx y Nietzsche.[22] En segundo lugar, se reconoce los diferentes movimientos artísticos y culturales ligados a las vanguardias modernistas.[23] Por último, puede identificarse el degeneracionismo, corriente de ideas que tuvo gran importancia dentro y fuera de Europa desde el último tercio del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX. A esta corriente se adhirieron médicos, alienistas, criminólogos y hombres de letras cuyo planteamiento central rezaba que la intervención sobre los mecanismos de la herencia era la clave para la transformación y el progreso de las sociedades; entre sus representantes más importantes se encontraban autores como Max Nordau, preocupados sobre todo por la superioridad mental de los seres humanos.[24] Además del establecimiento de controles sobre la vida reproductiva a través de un enfoque profiláctico, y de la realización de campañas para combatir el alcoholismo y las enfermedades venéreas, esta corriente contemplaba la transformación de las estructuras sociales básicas (la escuela, la familia, las lecturas, las diversiones, el trabajo). Los mismos planteamientos fueron recuperados y sistematizados por la eugenesia y la higiene mental algunos años más tarde.

En la primera mitad del siglo XX, fundamentalmente en el periodo abarcado entre las dos guerras mundiales, circuló una tercera versión de la figura del «hombre nuevo» de corte antiliberal, asociada con un proceso de depuración racial que «modelaría» la sustancia de una sociedad conformada por «hombres masa», no por individuos. A partir de los años veinte, en diferentes partes de Europa el «hombre nuevo» fue equiparado a un ente bioantropológico que resultaría de un proceso de homogeneización racial que posibilitaría la formación de una sociedad integrada por hombres idénticos y no diferenciados. Este proceso estaría supeditado a la intervención de un Estado o de una instancia superior autorizada a abolir los límites entre lo público y lo privado, a desarticular la «interioridad» constitutiva de los indivi-

duos, a intervenir sobre las particularidades y las diferencias humanas que eran respetadas en los sistemas democráticos, finalmente a oponerse a toda forma de indeterminación para imponer un proyecto cuya visibilidad sería absoluta y sus alcances controlables. La creación de una humanidad regenerada –homogénea y sin diferencias internas– conllevaba, sin embargo, el sacrificio de las libertades que definían a los seres humanos. Por ello, en el contexto de los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX el proyecto de creación de una humanidad formada por «hombres nuevos», idénticos entre sí, desvirtuaba la idea misma de humanidad.[25]

Esta última versión de la figura del «hombre nuevo» fue una pieza clave en las diversas modalidades de los autoritarismos europeos de la primera mitad del siglo XX. Además del fascismo italiano, la intención de crear un «hombre nuevo» estuvo presente en el nacionalsocialismo alemán, el franquismo español, la dictadura de Salazar en Portugal, el régimen de Vichy en Francia y el bolchevismo soviético. Todos estos regímenes declararon la necesidad de modernizar a la sociedad, terminar con un proceso de decadencia desencadenado por el liberalismo y los sistemas democráticos, que se lograría con la introducción de cambios en la estructura política pero, sobre todo, mediante la aplicación de una pedagogía y de una serie de disposiciones que buscarían transformar el cuerpo, la mentalidad y las actitudes de los individuos.

Emilio Gentile ha señalado que el mito mussoliniano del «hombre nuevo» fue inseparable de planteamientos relacionados con la «salud física de la raza», la eugenesia y el crecimiento demográfico. Atribuye la obsesión de Mussolini por la raza y por la modificación del «carácter» del pueblo (con la introducción de cambios en la herencia racial) a la influencia que sobre él ejerció Gustave Le Bon,[26] autor que fue, por cierto, muy popular en México. Desde esta perspectiva, la figura del «hombre nuevo» no fue un mero recurso retórico sino que se convirtió en un instrumento clave para impulsar diversas iniciativas concretas relacionadas con el encuadramiento de la población en organizaciones de masa, el diseño de nuevos programas educativos y médico-higiénicos, y finalmente la creación de estructuras gubernamentales de propaganda.[27]

Los sistemas políticos autoritarios europeos de la primera mitad del siglo XX buscaron transformar al hombre de la masa apelando a valores arcaicos extraídos de un pasado remoto, que también fueron asimilados dentro del nuevo nacionalismo. Los atributos del «hombre nuevo», «tipo humano» ideal, fueron calcados de estereotipos masculinos caracterizados por su valor y por su fuerza, como el guerrero y

el atleta.[28] A partir de ello, fueron reelaboradas las imágenes del obrero, el campesino y el soldado, todos ellos trabajando o luchando por su patria. Además, en el contexto italiano, se enfatizó la identificación entre el «hombre nuevo» y el líder: Mussolini apareció, en efecto, como la personificación del ser humano que conformaría una humanidad regenerada. En el caso alemán, el líder fue más bien asimilado a la figura del «dictador-artista», que modelando a la sociedad con sus manos extraía una obra de arte.[29]

A través de diferentes planos e instancias –iconográfica, médico-higiénica, psiquiátrica, literaria, histórica, filosófica, antropológica y deportiva–, los rasgos atribuidos al «hombre nuevo» fueron transmitidos a la población a través de un amplio programa de propaganda, concebido como un ejercicio pedagógico para el pueblo. Marie-Anne Matard-Bonucci escribió que lo nuevo de la propuesta totalitaria de creación del «hombre nuevo» no fue tanto la referencia a modelos humanos arcaicos basados en el valor y la fuerza ni el aparato de propaganda que se construyó en torno a ellos, sino la creación «de estructuras coercitivas, a escala de masas, pensadas como laboratorios del hombre nuevo».[30]

Es decir, en el contexto de los totalitarismos europeos de la primera mitad del siglo XX, la transformación de los ciudadanos en «hombres nuevos» constituyó un imperativo que justificó que el Estado aplicara medidas autoritarias y represivas. Asimismo el hecho de que, sobre todo en el caso alemán, la categoría del «hombre nuevo» quedara vinculada a la pureza o a la superioridad racial implicó que el proyecto de hacer surgir una humanidad regenerada legitimara la exterminación de las razas consideradas inferiores: el antisemitismo y el racismo cobraron sentido en este contexto.[31]

El proyecto de depuración totalitario articulado a través de la figura del «hombre nuevo» tuvo también una vertiente religiosa, expresada en términos de un mesianismo revolucionario. Este referente religioso fue particularmente importante en Alemania. Para George Mosse, el nacionalsocialismo hizo de la creación de una raza superior uno de los ejes de su programa político; este autor vincula este fenómeno a la tendencia milenarista que existía desde el siglo XIX y que se radicalizó en un momento de crisis. El milenarismo, raíz del nacionalsocialismo, no sólo expresó el resentimiento de los grupos más desfavorecidos, sino que fue una ideología compartida por la mayor parte de las clases sociales.

Su característica principal fue el entrelazamiento de los mitos, símbolos, nacionalismo y cristianismo, que explica la especial relevancia que les fue conferida a los ritos públicos y a las ceremonias. El mile-

narismo marcaba el fin de una era y el comienzo de la expansión de la raza aria. La figura del «hombre nuevo» cobró sentido en este ambiente apocalíptico que la experiencia de la guerra y el énfasis en las potencialidades de la juventud y de las ideas de pureza racial habían contribuido a catalizar.[32]

La aparición de una religión secular que sustituiría al parlamentarismo entrañó, estableció Mosse, una nueva manera de hacer política alimentada por el nacionalismo, los movimientos de masas y la política de masas. Es decir, retomando elementos que el concepto de soberanía popular había introducido desde el inicio del siglo XIX, el fascismo alemán promovió la participación activa de la población en una mística nacionalista, construida a través de mitos, símbolos, ritos, desfiles, ceremonias, monumentos y festivales. Esta mística, concebida en términos de una escena teatral en donde las mayorías tenían un papel central, desplazó a la otra forma de hacer política, basada en el individualismo, el liberalismo y el sistema parlamentario.[33]

Un estudio de Limore Yagil sobre el caso de Francia establece que la idea de formar un «hombre nuevo» se popularizó durante el régimen de Vichy.[34] La intención de formar un pueblo regenerado habría sido una reacción a la crisis del modelo de la sociedad burguesa que se produjo al inicio de la década de los cuarenta y se desarrolló en dos dimensiones: en el conflicto existente entre la democracia política liberal y su sistema económico y social; y en las contradicciones internas del modelo socialista que habían comenzado a manifestarse al finalizar la Primera Guerra Mundial. A través de la imagen del «hombre nuevo», el gobierno de Vichy expresó su rechazo al legado burgués: a sus valores morales, a sus estructuras sociales y políticas, a sus costumbres y a sus formas de vida. Detrás de esta imagen se escondía una inconformidad frente al avance de la «decadencia social», así como una respuesta a la crisis existencial perceptible en las sociedades europeas después de la Primera Guerra, es decir, en el momento de la gestación de los grandes movimientos ideológicos que marcaron la historia del siglo XX: el bolchevismo soviético, el fascismo italiano y el nacional-socialismo alemán. De acuerdo con Yagil, durante la primera mitad del siglo XX la figura del «hombre nuevo» fue un símbolo cultural, político y social ligado al propósito de regenerar a la sociedad mediante el establecimiento de un nuevo orden de valores.

El proyecto utópico e irrealizable de construir nuevos seres humanos física y mentalmente libres de determinaciones del pasado constituyó el núcleo de las ideologías autoritarias y totalitarias que buscaron

imprimir un nuevo sentido a lo nacional por la vía de la transformación de lo individual. El común denominador de estas ideologías fue la elaboración de una mística regeneradora cuyo principal objetivo fue la educación de la juventud y la formación de un nuevo tipo de ciudadano que participaba en una religión cívica y que además era un elemento activo desde el punto de vista económico. En Francia, el «hombre nuevo» también fue imaginado como el *Homo economicus*, modelado por el sindicalismo y las organizaciones políticas de masas: disciplinado, trabajador, deportista, fuerte, heroico y sobre todo racialmente homogéneo. El mejoramiento de las razas fue también un factor determinante en esta manifestación del «hombre nuevo».

El hombre nuevo en México

La representación del «hombre nuevo» que se popularizó en México después de la revolución se construyó dentro de la ideología nacionalista oficial. La nueva clase política e intelectual concentró en esta figura muchas de las expectativas de renovación social que la revolución había suscitado en amplias capas de la población. Asimismo, la figura del «hombre nuevo» permitió recuperar propuestas políticas de transformación que habían estado presentes en otras revoluciones modernas: la francesa, la bolchevique, el fascismo mussoliniano y el nacionalsocialismo alemán. Existen infinidad de indicios, no sólo textuales sino también iconográficos, que permiten plantear que la figura del «hombre nuevo» constituyó uno de los ejes ideológicos de la revolución en el poder. Basta echar una ojeada general al contenido y a las portadas de periódicos y revistas; a la producción de las artes visuales; a la arquitectura y a los monumentos, así como a los carteles, a los folletos y a la propaganda política entre 1920 y 1950.

El planteamiento de la ideología oficial posrevolucionaria respecto de formar «hombres nuevos» tuvo antecedentes importantes. Sus primeras manifestaciones pueden ser identificadas en la segunda mitad del siglo XVIII con la llegada del pensamiento ilustrado. El autor español Benito Jerónimo de Feijoo y Montenegro planteó que, además de formar parte del pueblo y de la patria, el individuo debía convertirse en un «vasallo útil» que al desempeñar su oficio sirviera al Estado. El peligro de que el «vasallo útil» se comportara como «átomo libre» fue conjurado por leyes que rigieron tanto los términos de la sujeción del

vasallo al rey, como la vinculación con sus compatriotas. José Enrique Covarrubias escribió que un principio central del utilitarismo mercantilista fue que el «vasallo útil» apoyara al Estado en la realización de dos de sus metas más importantes: aumentar la riqueza y poblar el territorio a través de la colonización.[35]

La figura del «hombre nuevo» reapareció bajo una nueva modalidad durante la segunda mitad del siglo XIX, con propuestas del frente disidente y anticatólico que alentó un movimiento de secularización y de laicización a partir del triunfo de los liberales. Jean-Pierre Bastian ha planteado que este frente anticatólico estuvo integrado por liberales, masones y protestantes que promovieron una nueva visión del individuo, libre de la influencia del clero y responsable de su participación en los asuntos sociales. No se trataba ya de un vasallo útil «dirigido» por el Estado, sino de un ser autónomo, dotado de un sentido propio y con un papel activo en la sociedad. Formar a este individuo supuso impulsar un programa de regeneración moral y cívica dentro del cual se contemplaba, por ejemplo, la erradicación del alcoholismo.[36]

Al inicio del siglo XX, la pedagogía racionalista inspirada en las ideas del español Francisco Ferrer Guardia reactivó una vez más la idea de regenerar la esencia misma del hombre. En el libro, *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*, François-Xavier Guerra escribió que antes del inicio de la revolución, las ideas de la llamada Escuela Moderna triunfaron sobre todo en los medios radicales y anarquistas, siendo la consigna de los educadores racionalistas «formar un hombre nuevo» dotado de espontaneidad, espíritu crítico y libertad. Al maestro correspondía «modelar» a este individuo, al «desarrollar», «destruir» y «edificar» los elementos que lo definían. La pretensión de moldear a la juventud como una materia dúctil mediante una educación diseñada e impartida por un grupo minoritario provenía del proyecto ilustrado y que seguía vigente. En palabras de Guerra:

> «de las elites ilustradas del siglo XVIII a los miembros de las logias del siglo XIX y a los grupos de afinidad anarquistas del siglo XX, la tranquila seguridad del pedagogo rige la organización y, a menudo, el dominio de un grupo restringido de hombres sobre redes cada vez más vastas de discípulos y afiliados».[37]

En los primeros años del siglo XX la figura del «hombre nuevo», forjada por la pedagogía racionalista, se difundió en los medios obreros radicales y anarquistas. Es posible que la revolución hubiera catalizado esta influencia, entrelazándola a los nuevos planteamientos

cooperativistas y obreristas.[38] Al comienzo de los años veinte, la figura del «hombre nuevo» siguió como un modelo para la clase trabajadora, cuya transformación se buscó a través del encuadramiento político corporativo, la educación y el mestizaje. Estos elementos eran compatibles con las ideas que el fascismo italiano y el bolchevismo soviético circulaban, dentro y fuera de Europa, del advenimiento de una nueva humanidad.

En los años treinta y cuarenta, revistas políticas como *Futuro* y *Crisol* utilizaron de manera recurrente la figura del «hombre nuevo» para definir los atributos positivos que caracterizarían al ciudadano de la sociedad posrevolucionaria; esta definición positiva contrastaba con las teorías acerca de la mexicanidad y del «carácter» del mexicano que pocos años después se inclinarían a subrayar la vertiente negativa, esto es, las carencias y las limitaciones de una supuesta esencia de la mexicanidad.[39] La revista *Futuro*, dirigida por Vicente Lombardo Toledano entre 1933 y 1946, tuvo una fuerte tendencia prosoviética y difundió planteamientos obreristas y «radicales» con una terminología marxista muy en boga en algunos círculos gubernamentales y no gubernamentales durante ese periodo.[40] En 1934, uno de los primeros números de *Futuro* publicó la traducción de un texto de Henri Barbusse que evocaba la figura del «hombre nuevo» en el contexto de la Revolución Soviética,[41] a la que era frecuente hacer alusión en México.[42] La definición que Barbusse ofrecía del «hombre nuevo» era la del trabajador –intelectual, rural o industrial– en el seno de una sociedad antiindividualista forjada a partir de la revolución de 1917. El texto equiparaba el papel del trabajador al de la célula de un organismo, que no tenía sentido aisladamente sino sólo a través de la función que desempeñaba dentro de un todo social. Visto por Barbusse, el «hombre nuevo» constituía una pieza o un engranaje dentro de una maquinaria social orgánicamente constituida:

> «La revolución ha traído un hombre nuevo: el ciudadano de la república del trabajo: trabajador de la fábrica, trabajador del campo, trabajador intelectual. Este hombre nuevo es al mismo tiempo un luchador que debe remontar las corrientes, destruir las supervivencias del pasado y edificar un monumento social, cuyos planes y materiales tiene en su poder. La revolución ha creado por completo este tipo, su voluntad, su inteligencia, su sensibilidad, su moralidad. Pero él, por su parte, es una rueda del conjunto. Existe más bien como célula de un organismo, como parte de un todo, es la multitud internacional. La característica principal de este hombre nuevo

es, pues, su aparición fuera de la diferenciación individual y su FORMA social. No implica ello ni el sacrificio ni la anulación de la personalidad. Al contrario, se exalta ésta en la patria revolucionaria, en la patria socialista, porque ante cada uno se abren unas posibilidades prohibidas a los explotados que viven en países en donde hay amos y esclavos. Máximo Gorki, con su pura y amplia mirada, ha comprobado este crecimiento de la personalidad en tierra soviética. El fenómeno es normal. Tiene por causa la participación de cada uno, su responsabilidad, su importancia para la obra común. El socialismo crea la solidaridad por la organización y la organización por la solidaridad, da a cada uno los medios más eficaces para desarrollarse íntegramente, sin dejar por ello de ser célula disciplinada y activa dentro de la nueva sociedad».[43]

En un editorial de un número dedicado a la Revolución Mexicana *Futuro* asoció la aparición del «hombre nuevo» al movimiento revolucionario, presentado como «una cosa viva, en marcha perpetua, que no sucumbe, que no se agota, que renace incesantemente a pesar de los tropiezos con que necesariamente tiene que encontrarse»; el «hombre nuevo» era el producto de esta «revolución [que] se crea cada minuto, cada hora, cada día, cada año, en la entraña misma de las masas que no han alcanzado su liberación definitiva».[44] Para los colaboradores de *Futuro*, el proceso de renovación y de regeneración incesante de las masas no debería de orientarse hacia la construcción de una «democracia liberal», calificada por José Alvarado de «vacía, falsa, ilusoria, declarativa». Es decir, como un sistema en donde «el poder reside nominalmente en el pueblo, en ese pueblo vago que jamás se ocuparon de definir los liberales, entidad metafísica e inocua», mientras que el objetivo de la Revolución Mexicana era la formación de una «democracia real»: en donde

> «el pueblo no sea considerado metafísicamente sino como un conjunto organizado y armonioso de hombres que trabajan, donde no sea esa vaga y nebulosa noción de naturaleza humana la que tenga derechos indiscernibles, sino que el derecho proteja al trabajo de los hombres y cada quien tenga los derechos que corresponden a la función que realiza».[45]

¿Cuál era el perfil político y moral que *Futuro* definía para los nuevos ciudadanos de la sociedad posrevolucionaria? Alejandro Carrillo sostenía que la educación debería dejar de formar:

«sabios de gabinete, mujeres y hombres que no tengan una actitud definida y generosa frente a los problemas del mundo y de la vida, simuladores de todas las maneras de pensar, oportunistas en idearios político-sociales, prestos para ostentarse lo mismo como partidarios de la izquierda, que de la derecha, que del centro, hombres que solamente se preocupen por satisfacer sus apetitos materiales y mezquinos».

La revolución en el poder buscaría, por el contrario:

«hacer en su escuela hombres y mujeres que conozcan el dolor y la tragedia de su pueblo, que sean fieles intérpretes de los anhelos populares, que aprovechen sus conocimientos adquiridos en las aulas para ponerlos lealmente al servicio de las grandes mayorías del país. Hombres con profunda conciencia de responsabilidad social, con hondo sentido de solidaridad, con ímpetu patriótico sincero y constante».[46]

Siguiendo este mismo argumento, algunos años más tarde Rafael Carrillo añadiría que el propósito de la educación revolucionaria era «formar hombres –y mujeres– capaces de intervenir en la vida de un país, con garantías de buen éxito, no en el papel de espectadores, sino en el de actores lúcidos, audaces, decididos a cambiar este mundo en que viven». Por ello, además de la educación retrógrada que las «clases dominantes» seguían impartiendo en las universidades, la clase política posrevolucionaria alentaba una nueva educación para las masas por medio de «las grandes organizaciones sociales adheridas, antes al PRM, ahora al PRI», así como a través de la Universidad Obrera.[47]

En 1945, Jaime Torres Bodet escribió en *Futuro* que el «nuevo hombre» que la revolución estaba «modelando» era un ser dueño de su propio «yo» y al mismo tiempo, un elemento activo para la construcción de la patria y la familia. Era un hombre disciplinado por una educación que no había caído en los excesos del intelectualismo ni del pragmatismo; un hombre consciente de pertenecer a la humanidad; en suma, «un tipo de hombre bondadoso, enérgico, activo, sincero, honrado, justo y emprendedor». La formación de este nuevo ciudadano no sería solamente obra de la educación, sino de la transformación de «una economía aherrojada por las peores iniquidades, de una industria planeada sin amplitud y de una convivencia internacional regulada para ventaja exclusiva de los más fuertes».[48]

En efecto, una de las ideas reiteradas en *Futuro* era que el cambio de la sociedad mexicana estaba supeditado a una modificación radical del modelo económico, en el sentido del cooperativismo.[49] Vicente Lombardo Toledano declaraba, en este sentido, que el régimen cardenista estaba impulsando un replanteamiento de fondo para «levantar un país nuevo, construir una nueva economía, para poder construir una nueva mentalidad».[50]

En oposición a la propuesta de Lombardo, José Vasconcelos argumentaba que «los teorizantes del igualitarismo, los apóstoles de la redención económica (eran) maestros del arte de vivir sin trabajar», en detrimento de los verdaderos trabajadores. El razonamiento de Vasconcelos en un artículo publicado en 1938 por la revista *Hoy*, era el siguiente:

> «La miseria general, que hoy más que nunca agobia al país mexicano, es una consecuencia obligada de esta nivelación falsa que quita toda protección al que trabaja y ahorra, y pretende otorgar ventajas a la masa, como concepto abstracto, y, en realidad, sólo favorece a los que se constituyen en apóstoles falsos de una opinión ciega e inerte. Nuestro desastre se agrava, porque siendo nosotros, en realidad, colonia, que no da a sus hijos las garantías que se dan a sí mismos, a través de sus gobiernos, los extranjeros, resulta que la víctima de todo este caos doctrinario y político lo ha sido y lo sigue siendo la capa superior del mexicano. Y no me refiero a ninguna casta, a ninguna clase, sino a esa minoría inteligente y creadora que actúa en todas las capas y en todas las clases sociales: el carpintero que hace bien su tarea y se ve obligado a contribuir para el sindicato semioficial, en que los zánganos de la política se enriquecen sin trabajar. El peón del campo, que ve sus esfuerzos consumidos por el banco del gobierno, que sostiene un personal de agentes, que así se vistan de overol, en realidad nunca han empuñado un arado, nunca han abierto un surco. La aristocracia de la que hablo es, pues, la de los aptos en el sentido legítimo del esfuerzo. Probablemente ella constituye la verdadera mayoría de toda la nación porque de otro modo no podría sostenerse la producción ni en su mínimo».[51]

Desde las páginas de *Futuro* se vislumbraba el surgimiento de una nueva comunidad nacional integrada por jóvenes libres de la «decadencia biológica» que había afectado a las generaciones anteriores. Se consideraba que la sociedad del pasado era «corrompida y caduca, criminal

y egoísta, desordenada y absurda, que abandona a la inmensa mayoría de sus mejores hijos y los condena a los horrores de la miseria y el desamparo».[52] En palabras de Enrique Ramírez y Ramírez, «contemplamos todos los días el espectáculo desastroso de generaciones y de hombres en decadencia biológica. Creemos en la juventud; en lo *joven*». En esta perspectiva, la transformación de la estructura económica y de la organización política del país implicaba «liberarse de una serie de prácticas, maneras y rutinas de "los mayores"».[53]

En el marco general de estos planteamientos, tanto el indigenismo como la eugenesia y la higiene mental aparecieron como elementos clave para lograr el cambio colectivo e individual de los habitantes del país. Diversos artículos publicados en *Futuro* establecieron una relación directa entre la formación de una nueva sociedad regida por el cooperativismo e integrada por jóvenes, y el mejoramiento racial de la población a través de medidas inspiradas en la eugenesia. Estas medidas fueron relacionadas tanto con la aplicación de controles a la vida sexual y reproductiva de la ciudadanía, como con la puesta en marcha de políticas migratorias que favorecerían cierto tipo de mestizaje. Moisés Poblete Troncoso argumentaba, por ejemplo, que había que poner un «atajo a la degeneración de la raza» y evitar el nacimiento de individuos degenerados «incapaces de llenar sus deberes sociales»; incluía dentro de esta última categoría a los alcohólicos, los sifilíticos, los tuberculosos, los epilépticos, los locos y criminales. Como muchos de sus contemporáneos, consideró que esta propuesta tenía dos vertientes: la relacionada con la eliminación de los indeseables;[54] y la llamada homicultura, con la conservación y el perfeccionamiento de los elementos sanos. En relación con la migración, este mismo autor advertía que la aplicación de leyes estrictas había permitido que en Estados Unidos se impidiera la entrada a «todos los individuos tarados y degenerados». Desde premisas similares, el demógrafo Gilberto Loyo recomendaba seleccionar cuidadosamente a los inmigrantes para evitar que «por sus condiciones sanitarias, eugenésicas, morales, económicas, introdujeran males al país». Concretamente, habría que cerrar las fronteras a inmigrantes que «fueran enfermos graves o contagiosos, ancianos, dementes, criminales, vagabundos, etcétera».[55]

A través de un enfoque socioantropológico, Lucio Mendieta y Núñez añadía que la asimilación del elemento indígena a la nueva sociedad estaría sujeta a la educación y el mestizaje. Aplicaba a este fenómeno la categoría de «aculturación», entendida como un «proceso de aceptaciones, adaptaciones y reacciones entre las culturas de las razas en contacto, del que surge necesariamente, una cultura única integrada

por rasgos de todas ellas y en la que predomina generalmente, la mejor».[56] Proponía que esto se convirtiera en una «política de Estado» mediante la cual se alcanzaría la unidad física y espiritual de la población, al mismo tiempo que la elevación cultural de las razas indígenas. La estadística apareció como un instrumento clave para evaluar el estado de una población a la que urgía regenerar y transformar; y los censos fueron equiparados a análisis médicos que permitían verificar las condiciones de la sociedad en donde se gestaba el «hombre nuevo» y valorar, en particular, problemas relacionados con el analfabetismo, la desnutrición y la insalubridad.[57]

En última instancia, Lombardo Toledano apareció como la encarnación misma del «hombre nuevo», a la vez liberado del pasado e identificado con el nuevo proyecto de la clase obrera. Un artículo escrito por Juan Jerónimo Beltrán, publicado en *Futuro* en 1944, planteaba a Lombardo como el individuo que además de haber «surgido de la entraña misma de la gran conmoción social de nuestro país», poseía dotes especiales para conducir los destinos de la nación revolucionaria. Entre estas cualidades o dotes, mencionaba su comprensión de la tarea transformadora que era necesario emprender, su ansia de saber más «para mejor luchar en la transformación del mundo» y su identificación tanto intelectual como afectiva con las causas populares por las que luchaba. Ideológicamente, Lombardo Toledano había, además, logrado integrar la herencia jacobina, la tradición liberal revolucionaria, el obrerismo y el marxismo, lo cual permitía considerarlo «el hombre nuevo, representante de México». En suma, el prototipo del hombre político surgido de la revolución era Lombardo y «no el hombre todo instinto como Villa o Zapata; no el cerebral sordo a las voces nuevas como Cabrera», sino «el hombre para el cual eran verdad las palabras de Demócrito: "la política, siendo como es ley suprema, hay que aprenderla y tomarse esa pena, que, por ella, vienen a los hombres las cosas espléndidas y grandiosas"».[58]

Existen muchas similitudes entre los planteamientos y los temas abordados en *Futuro* en torno al tema de la formación de un «hombre nuevo», y aquellos que aparecieron en *Crisol*. Esta última fue una revista oficialista publicada en los años treinta por el Bloque de Obreros Revolucionarios de México, entre cuyos miembros se encontraban Gilberto Loyo, Manuel Maples Arce, Miguel Martínez Rendón, Miguel O. de Mendizábal, Francisco Múgica, Fermín Revueltas, Adolfo Ruiz Cortines y Rosendo Salazar.

Crisol apareció en 1929 con el propósito de «definir y esclarecer la ideología de la Revolución Mexicana».[59] La línea de argumentación

que dominó en esta publicación fue que la transformación de la sociedad después de la revolución estaba sujeta al «perfeccionamiento» de la organización del proletariado en corporaciones obrero-campesinas. Para Miguel Othón de Mendizábal, la solidaridad entre los diferentes órganos corporativos permitiría alcanzar el triunfo de la revolución social.[60] Otros autores añadían que la transformación social sólo se daría si se transitaba del individualismo al colectivismo tanto en materia económica como social, renunciando al «sueño de la libertad individual».[61] En suma, para que la revolución alcanzara sus metas, el «individuo» debería transformarse en «hombre masa». En palabras de Antonio Gil Pinaloup, «la célula social de las organizaciones humanas no debe seguir siendo el individuo, la "entidad hombre", sino la agrupación, formada a base de temperamentos y caracteres complementarios que denominamos "grupo afín"».[62]

En el contexto de la revista *Crisol*, el «nuevo hombre» cobró la forma de un ente social colectivo. Es decir, la suma de trabajadores aglutinados en las organizaciones corporativas daría vida a un organismo social, que estaría simbolizado como el «hombre nuevo». En la descripción de los desfiles obreros, como el del Primero de mayo reseñado por Rosendo Salazar en 1932, se refleja la constitución de este ente social colectivo:[63]

> «iban los ferrocarrileros de vigoroso continente; iban los electricistas, la potente falage que juega con las fuerzas dinámicas del universo; iban los tranviarios, enérgico grupo de campeones que con tesón defienden sus derechos; iba la Confederación General de Trabajadores, a cuyo empuje se inclinan rudas y viejas y contumaces resistencias, siendo la corporación que lucha por mantener en pie la dignidad de los gremios laborantes en toda la república; iba la federación de sindicatos, gruesa en núcleos de primer orden, en donde se vio a los voceadores de diarios, multitud de mujeres y gran cantidad de hombres de ásperos gestos; iba la Casa del Pueblo, en la que se agrupan los hombres del pan, los trabajadores de los hornos candentes, los vibrantes productores del alimento dorado, a cuya vera se veían niños, valientes cantadores de himnos plebeyos; iban los trabajadores de los periódicos, las revistas y los libros, en cuyas frentes relampagueaba la idea impulsando a la acción; iban compactos grupos como los que se hallan bajo la égida de la Federación Sindical de Trabajadores, un núcleo desde luego el menos experto de todos por ser el de más novel constitución. La Federación de Sindicatos y la Confederación General de Trabaja-

dores semejaban fieros y bravos y vigorosos e invencibles gladiadores que, acostumbrados a luchar con leones y otras bestias feroces, no conocen ni han conocido nunca el miedo frente a los explotadores de los hombres».[64]

Sustentando posturas sindicalistas y obreristas, Salazar argumentaba que la incorporación de los trabajadores a un organismo social, transformaría la condición de cada uno de ellos. En este sentido, planteaba que la manifestación del Primero de Mayo «había dado a México una idea de lo que serán en el mañana los hombres, cuando hayamos sido todos absorbidos por la producción sin que la misma aplaste nuestra vida».[65]

El tema de la población estuvo muy cercano al de la formación del ente colectivo a través de las corporaciones obrero-campesinas. También en *Crisol*, Adolfo Ruiz Cortines subrayó el interés de iniciar una «juiciosa política de población» que orientara la expansión demográfica desde una perspectiva económico-social.[66] Asimismo, y en concordancia con lo expuesto en *Futuro*, *Crisol* proponía formar una nueva sociedad a partir de «una juventud libre de prejuicios dogmáticos y en posesión de las disciplinas científicas que le permitan interpretar racionalmente los fenómenos sociales del país en que vive».[67] Desde esta perspectiva, se consideraba que la eugenesia desempeñaría un papel mucho más activo en este proceso. *Crisol* hacía una crítica abierta a la Sociedad Mexicana de Eugenesia por no haber sido capaz de acercarse al pueblo, denunciando que «esta respetable agrupación bien pronto se encastilló en su torre de marfil y hasta hoy nada ha hecho [...] para vulgarizar sus principios y encauzar sus actividades en provecho de la colectividad». En suma, los principios de higiene infantil prenatal, natal y posnatal no habían llegado al «pueblo pobre», a los obreros de los centros urbanos, debido a que la obra de la Sociedad Mexicana de Eugenesia había sido eminentemente elitista.[68] Esta crítica permite suponer que el desarrollo de la eugenesia en México quizá tuvo mayor impacto sobre la consolidación de una elite política, científica e intelectual, que sobre la sociedad misma.

En un artículo publicado por la revista *Hoy* en 1937, Narciso Bassols se preguntaba, «¿de qué servirá cualquier esfuerzo civilizador, si no arranca de un mejoramiento biológico de las grandes masas indígenas y mestizas, que son el nervio de la nación?».[69] Más que una pregunta, esta afirmación expresaba una de las convicciones que aglutinaron ideológicamente a la elite política, científica e intelectual en el periodo posrevolucionario. Sabemos que los planes de «regeneración» social

y depuración racial que fueron lanzados por esta elite a través del proyecto de la «revolución antropológica» fracasaron como elementos de transformación, siendo la irrealidad su rasgo característico. Sabemos también que los laboratorios de la «revolución antropológica» –el indigenismo, la eugenesia, la higiene mental, la biotipología, la teoría de la defensa social– pasaron de moda y cayeron en el olvido algunos de ellos durante más de medio siglo.

¿Cuál fue entonces el impacto de estos planteamientos? Una respuesta tentativa a esta pregunta es que la aparición de esta forma de racismo fue funcional para plantear un nuevo proyecto de sociedad articulado en torno al autoritarismo corporativo. Es decir, el discurso político, literario e iconográfico construido en torno a la figura de un «hombre nuevo», racialmente homogéneo, habría alentado la formación del hombre de la masa: un ser indeterminado que podía ajustarse a las directrices impuestas por la pirámide corporativa, en la cúspide de la cual se encontraba el Estado. A través de la misma ideología, este Estado promovió una moral laica y anticlerical construida a partir de valores tradicionales remitidos a la patria y a la familia.

Al igual que en el fascismo y el nacionalsocialismo, la versión mexicana de la política de transformación racial articulada a través de la figura del «hombre nuevo» apeló a la educación nacionalista, a la demostración pública de la fuerza de las organizaciones de masas, a la renovación de la cultura popular y de los símbolos patrióticos, así como a la resignificación general del arte y de las expresiones estéticas.[70] Estos paralelismos no autorizan, sin embargo, a equiparar los totalitarismos europeos con el orden autoritario instaurado en México a través del partido oficial y la organización corporativa de las clases trabajadoras.[71] La circulación de propuestas cercanas al fascismo se explica como resultado de que la revolución no hubiera generado un pensamiento político original: para deslindarse del liberalismo los revolucionarios se vieron obligados a articular una ideología híbrida. La conjunción hasta cierto punto improvisada de elementos extraídos del cooperativismo, la socialdemocracia, el jacobinismo anticlerical, la propuesta mussoliniana y el bolchevismo soviético dio sentido a la nueva política de masas y legitimó la institucionalización del proceso revolucionario. Esto provocó también una serie de situaciones equívocas y de contradicciones. Por ejemplo, la retórica bolchevique facilitó la relación clientelar durable establecida entre el Estado y las mayorías, dando estabilidad al Estado y posibilidades de ascenso económico y social a las mayorías; y al mismo tiempo generó el malentendido de que en México se había producido una transformación

radical, que ocultó los reclamos básicos de una gran parte de la población para la que el movimiento revolucionario no había ofrecido respuesta a sus demandas.

Para entender por qué a pesar de la presencia de elementos extraídos del bolchevismo y del fascismo en México no llegó a instaurarse un totalitarismo centralizado, sino una forma durable de autoritarismo, hay que considerar: 1) la alternancia presidencial tras la derrota del callismo no favoreció la permanencia en el poder de un líder surgido de los movimientos populares. 2) Las tensiones entre el centro y las regiones frenaron el desarrollo de una organización totalitaria articulada por un Estado central. 3) Tanto los planteamientos fascistas como la retórica bolchevique fueron objeto de una fuerte oposición por parte de diversos sectores de la sociedad mexicana. 4) Finalmente, y éste es quizá el elemento más importante, si bien después de la revolución apareció una nueva casta de administradores y de burócratas que detentó privilegios y prebendas a través del partido, los sindicatos y las instituciones gubernamentales, no llegó a consumarse una verdadera fusión entre el Estado y dicha casta. Esto, a pesar de la amplitud y profundidad de las redes de corrupción en las que ambos participaron.

Según Claude Lefort, la fusión entre el poder político y la casta de administradores es un elemento necesario para la realización de un proyecto de dominación totalitario, en la medida en que no puede desarrollarse sin que exista una complicidad entre el Estado y la sociedad.[72] Todos estos elementos impidieron que la sociedad llegara a pensarse unida al Estado bajo la imagen de un gran cuerpo colectivo donde la empresa totalitaria pudiera llegar a encarnarse.

Primera parte
El proyecto

1

El hilo invisible del racismo mexicano: de Francisco Pimentel a José Gómez Robleda

Entre las causas de la crisis política que desembocó en la independencia, el historiador estadounidense Eric Van Young identificó una serie de conflictos interraciales y por la propiedad de la tierra, que resquebrajaron la cohesión interna de las comunidades indígenas, provocaron enfrentamientos con los propietarios de las haciendas y se tradujeron en frecuentes demandas legales por parte de las comunidades. Como respuesta a esta situación y temiendo la nueva revuelta que se anunciaba como el presagio de un milenio indio, comenzó a circular el estereotipo del indígena como un ser perezoso, borracho, vicioso, sodomita, violento, tendiente a la barbarie y a la rebelión. Este estereotipo alternó con aquel que lo representó como un ser pasivo y sugestionable.[1]

Los periódicos y los panfletos políticos que argumentaron en favor de la independencia reflejaron esta construcción ideológica. En 1810, *El Despertador Americano* hablaba de la dificultad de inculcar ideas de emancipación en la «plebe ruda e ignorante» de las ciudades, así como de la apatía y de los vicios que caracterizaban al pueblo y que dificultaban la instauración de una nueva forma de organización política. El periódico contrastaba la actitud de «los americanos» con la del «apático mexicano»:

> «mientras que todo el Reyno *[sic]* experimenta la más fuerte y general fermentación, mientras que los ánimos todos están agitados de la conmoción más viva, advirtiéndose en todos los Americanos una actitud intrépida y belieosa *[sic]*, que es el más seguro anuncio del triunfo de la Independencia; el apático Mexicano vegeta a su placer, sin tratar mas que de adormecer su histérico con sendos tarros de *pulque*. Como hace seis comidas al día, está siempre indigesto; y como está rodeado de la mofeta de su laguna, no se le ve respirar fuego. ¿Habrá entre los habitantes de aquella Ciudad populosa, una milésima parte capaz de pronunciar con firmeza, mi Patria, mi Libertad?

Habrá una centésima capaz de sentir valor siquiera en los talones para venir a colocarse en la retaguardia de alguno de nuestros Exércitos? Este es un problema que no nos atrevemos a resolver; pero como aún estamos en tiempos de la *Magia*, es de esperar [que]se halle algún secreto para *depulcar* a los Mexicanos».[2]

El imperativo de integrar a los grupos indígenas, «civilizándolos» y haciéndolos salir de la barbarie, no resolvió la escisión que dividió a la sociedad mexicana en el siglo XIX. A lo largo de este periodo se configuró una visión cada vez más clara acerca del peso del factor racial –en su doble vertiente, fisiológica y moral– para el «progreso» de la nación.[3] Esta nueva visión pudo desarrollarse gracias a la llegada de influencias científicas e intelectuales extranjeras, sobre todo a través de la Misión Científica Francesa que acompañó a la expedición militar al inicio de los años sesenta. Entre estas influencias estaban la tradición etnológica monogenética –que planteaba interrogantes acerca de los orígenes de la especie humana y sobre el carácter moral de los pueblos–, la teoría lamarckiana –que abordaba el problema de las causas de la diferenciación racial como el producto de la transmisión hereditaria de los caracteres biológicos–, el pensamiento poligenético –con la hipótesis del origen múltiple del género humano propiciada por el análisis antropométrico de las razas existentes– y, finalmente, la teoría evolucionista que interpretaba la transformación de las formas de vida desde la perspectiva de la selección natural.[4]

En el último tercio del siglo XIX algunos médicos comenzaron a incursionar en el análisis anatómico de las diferencias raciales a partir de técnicas de antropometría y medición de cráneo desarrolladas por la medicina legal. Estos estudios enfatizaron la necesidad de dar una base científica y verificable a los postulados sobre las razas.[5] De modo paralelo, los estudiosos de la cultura y de las lenguas indígenas habían comenzado a generar y a sistematizar un cúmulo de datos acerca de las costumbres étnicas y los dialectos que existían en el territorio. Aunados a las mediciones antropométricas, estos datos funcionaron como un referente objetivo que dio validez científica a las nuevas teorías sobre las razas. El Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnografía fue una institución clave dentro de este esfuerzo, lo que a partir de los últimos años del siglo XIX lo convirtió en la sede de la profesionalización de la antropología física, la etnología y la lingüística mexicanas.

Los médicos, científicos sociales y naturalistas que emprendieron los primeros estudios con pretensiones de cientificidad acerca de las

razas estuvieron agrupados en asociaciones científico-culturales, como la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, que tuvieron gran relevancia en la vida política y cultural del país. Estas agrupaciones fueron el motor del amplio programa de transformación nacional que a partir del triunfo de los liberales, y sobre todo durante el Porfiriato, se dio a la tarea de realizar el inventario completo de los recursos naturales del país, la exploración geográfica del territorio, el análisis de las fluctuaciones climáticas, la evaluación demográfica de la población mediante la aplicación de cálculos estadísticos, así como el registro antropométrico de los grupos indígenas. Además, como lo señaló François-Xavier Guerra, las asociaciones científico-culturales fueron, junto con las logias, los círculos de estudio y las tertulias, espacios que abrieron la posibilidad de desarrollar nuevos lazos sociales basados en el principio de la libre asociación de individuos. Es decir, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística propició la reproducción del llamado «modelo asociativo» que a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX generó nuevas formas de sociabilidad y una cultura política moderna en el seno de un grupo minoritario.[6]

Además de interrogarse sobre diversos temas relacionados con la influencia de las razas en el progreso de la nación, los individuos congregados en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística discutieron los supuestos de la teoría degeneracionista y examinaron la influencia de los factores hereditarios sobre el carácter y las aptitudes de los grupos étnicos. Descartando la concepción tradicional del «salvaje» –ligada a la animalidad y a las influencias «maléficas»–, los modernos filántropos y hombres de ciencia plantearon que los grupos indígenas podían ser rehabilitados e incluidos en el cuerpo de la nación aunque adolecieran de graves problemas. Entre estos problemas identificaron el que las razas autóctonas carecían de sentimiento patrio; que la opresión las había convertido en seres taciturnos, reservados, desconfiados, mentirosos y pasivos; y, finalmente, que el alcoholismo había disminuido su inteligencia y sensibilidad.

Uno de los escritores que ilustra mejor este tipo de «individuo» modernizado y con un papel activo en la reconfiguración del pensamiento sobre las razas mexicanas es Francisco Pimentel, autor de *Memoria sobre las causas que ha originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla.* En una de las secciones de esta obra, que lleva por título «Sistema físico y moral de los indios», el autor argumentaba que si bien los estudios craneométricos comprobaban que el indio mexicano tenía la misma capacidad intelectual que las razas europeas, era urgente transformar algunos de los rasgos

psicológicos o morales que lo mantenían en el atraso. Además de su falta de imaginación, decía Pimentel:

> «En cuanto a su carácter, el indio es grave, taciturno y melancólico, aun en sus fiestas y diversiones; flemático, frío en sus pasiones y lento en sus trabajos; pero esto hace que lleve a la perfección toda obra que requiera mucha paciencia. El indio es sufrido y resignado; y aunque se le ha negado que sea agradecido, la experiencia demuestra lo contrario, como dice un buen observador (Clavijero). El maltratamiento *[sic]* que los indios han sufrido siempre, los ha hecho serviles, desconfiados, hipócritas, tímidos, mentirosos y aun pérfidos. Generalmente hablando, no conocen la avaricia, y por el contrario, son pródigos, gastan cuanto tienen, viven con el día y el porvenir jamás los inquieta. En fin, todo da a conocer que el indio es egoísta: en medio de su flema y de su apatía general le vemos salir de ellas cuando se trata de sus intereses particulares, de su pueblo, de su habitación o de sus terrenos: por lo demás, para el indio no hay patria, gobierno ni instituciones, todo lo ve con indiferencia. En resumen, el indio sólo tiene las virtudes propias de la resignación, resultado natural de los tristes acontecimientos que le han educado».[7]

Estos rasgos de las razas mexicanas, pensaba este autor, frenaban la integración de la nación moderna en la medida en que no podía formarse un nuevo pueblo «mientras los indios estén embrutecidos y degradados, mientras no tengan necesidades físicas y morales, ideas de patria, honor y deber».[8] Es decir, no habría nación si los ciudadanos no compartieran un mismo «espíritu público» que les permitiera anteponer el interés general al personal. En la parte final del ensayo, el autor planteaba una serie de «remedios» para introducir cambios en la condición de la raza indígena. Entre ellos destacaba la inmigración europea que rompiera las barreras raciales y favoreciera el bienestar general, pues «si en un país habitado por diversas razas se quiere mejorar una de ellas exclusivamente, sin relación con las demás, vendríamos a parar a la destrucción de las otras o, por lo menos, a su esclavitud».[9]

Pimentel escribió durante una época en la que comenzaban a difundirse nuevos estudios acerca del cerebro humano, cuyo punto de partida era la consideración de la variable hereditaria. En 1874, el pensador socialista Plotino Rhodakanaty inició la publicación de un «periódico frenológico y científico» de corta duración, titulado *El Craneoscopo*.[10]

Este periódico difundió las ideas de Francis J. Gall, anatomista de principios del siglo XIX que fue el fundador de la frenología y el iniciador de estudios sobre el cerebro humano que identificaban particularidades de la conducta en la estructura y su funcionamiento.[11] Los artículos que aparecieron en *El Craneoscopo* buscaron sensibilizar al gran público acerca de la importancia de la herencia, por considerar que éste era el canal que transmitía taras fisiológicas y rasgos morales negativos que provocaba el nacimiento de individuos con «inclinaciones y sentimientos capaces de comprometer su felicidad».[12] El periódico recomendaba que los afectados por «estas desgracias desde su infancia» conocieran su condición y «trabajasen en su corrección», pues con ello «el número de perversos disminuiría mucho».[13] La frenología se presentó no sólo como una ciencia capaz de remediar y de prevenir la aparición de males físicos sino también morales, pues «siendo ella la base de la moral, es necesariamente el germen de todas las virtudes sobre las que debe apoyarse la filosofía, la política y aun la misma religión».[14]

Empero, afirmaba Rhodakanaty, la frenología era incapaz de lograr que nacieran únicamente hombres virtuosos e inteligentes:

> «La frenología tan sólo nos ha suministrado los datos necesarios para conocer merced a las prominencias del cerebro, el grado de facultad intelectual en los individuos de la especie humana así mismo como sus malas o buenas inclinaciones; pero este conocimiento aunque útil, no por eso podrá corregir el vicio o engendrar la virtud, porque el que nace con malas inclinaciones *a fortiori* tiene que seguir lo que le ordena esa parte del cerebro, que estando en él desarrollada, despierta el deseo de ejecutar malas acciones; si así no aconteciera, podíamos decir que la frenología era una ciencia embustera, pues nos facultaría a llamarle al vicioso, virtuoso, y recíprocamente, porque en qué podría perjudicar a un individuo el órgano del vicio si fuese virtuoso».[15]

Sería pues la «frenogenia», ciencia derivada de la frenología y dotada de un «inmenso poder», la encargada de llevar a cabo la difícil tarea de «hacer nacer hombres virtuosos o de talento o individuos que participen de las dos cualidades».[16] Esta «enorme tarea», a la vez profiláctica y preventiva, sería asumida años más tarde por los vulgarizadores de la eugenesia y de la higiene mental.

Los estudios etnológicos sobre las razas fueron cobrando cada vez más importancia en el contexto del debate nacional acerca del progreso.

A ello contribuyeron las observaciones de algunos visitantes extranjeros acerca del universo racial mexicano y de su influencia sobre el medio social. En 1877, el profesor A. Bastian publicó en el periódico *El Federalista* una amplia reflexión sobre la cuestión racial donde sostuvo que la etnología desempeñaría un papel clave en el desarrollo de las naciones modernas:

> «El problema de la etnología es de mayor gravedad. Por el estudio de la mezcla de las razas se llega a conocer el modo de crecimiento de la nacionalidad, e ilustrando los antecedentes de su desarrollo, se llega a obtener la llave que puede revelar los íntimos secretos del movimiento histórico. Como todo lo que está sujeto a la jurisdicción de la naturaleza, las leyes que gobiernan ese movimiento son inalterables».[17]

Partiendo de la consideración de que el cruzamiento de razas con caracteres muy diferentes no favorecía la prosperidad de un pueblo, Bastian planteaba que tanto el gobierno mexicano como los hombres de Estado europeos que habían puesto sus miras en el país debían considerar el estado, los rasgos y las inclinaciones de la población autóctona. Sus investigaciones arrojaban:

> «La etnología reconoce que México es un laboratorio en el que existen masas capaces de educación, pero que todavía se encuentran en el estado de mayor desorden, que tienen que consumir su actividad en fuertes convulsiones, antes de que lleguen a adquirir las condiciones necesarias para entrar en reposo y para poder sustentar el árbol fructífero de una asociación organizada. Los hombres de Estado europeos que pensaban poder navegar en los mares tempestuosos de aquellas costas transatlánticas, sirviéndose de las cartas marinas más aprobadas por la diplomacia europea, han naufragado lastimosamente en arrecifes desconocidos y desapercibidos, no obstante la claridad de su vista y la firmeza de su mano. Sus planes tuvieron por base la ciencia del Estado, pero allí no había Estado a qué aplicarlos, sino los elementos más primitivos de un pueblo que está por formar. Si hubieran hecho un análisis etnológico, que es el trabajo preliminar que debe hacerse para entrar al conocimiento de los países que no están consolidados, no se habrían acercado sino con muchísima precaución de ese remolino de nacionalidades y de mezclas de razas que se llama México».[18]

En esos mismos años, comenzaron a realizarse estudios basados en mediciones antropométricas en grupos étnicos vivos y desaparecidos. El objetivo de estos estudios era determinar el grado de evolución de las poblaciones indígenas existentes y establecer su relación con los primeros pobladores del continente. Dentro de esta corriente se encontraban los médicos y naturalistas, que se convirtieron en «antropologistas» al especializarse en el estudio de las razas.

Agrupados inicialmente en la sección de Antropología Física del Museo Nacional bajo el liderazgo de Nicolás León, los «antropologistas» estuvieron influenciados por las teorías que Broca y Topinard difundieron en la Société d'Anthropologie de París. Asimilaron también las ideas de autores que ahora consideramos menores, como Alès Hrdlicka, médico checoeslovaco emigrado a Estados Unidos e investigador del Instituto Smithsoniano, que dio a los estudios sobre las razas un enfoque estrictamente anatómico.[19] Entre 1880 y 1910, en el Museo Nacional se formó la primera generación de antropólogos y de etnólogos mexicanos, quienes expusieron también sus ideas en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y en la Sección de Antropología de la Academia de Medicina de México. En estos espacios se debatieron también los avances de la estadística médica para examinar las diferencias fisiológicas y morales de la población.[20]

En 1892, los médicos penitenciarios Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara publicaron (en Puebla) *Estudios de antropología criminal*, que examinaba los determinantes fisiológicos de la criminalidad a través de una metodología científica basada en las técnicas antropométricas y craneométricas de Paul Broca. Los huesos y los cerebros estudiados por estos médicos en el Gabinete de Antropología Criminal instalado en la penitenciaría de Puebla provenían de indígenas que habían muerto en prisión, por lo que el estudio de la criminalidad quedó estrechamente vinculado a la variable racial.[21] De acuerdo con lo establecido por Martínez Baca y Vergara, «estas razas, bastante degeneradas en razón de su cruzamiento, del medio social en que viven y de muchas otras circunstancias [...] han conservado ciertos caracteres atávicos, que permiten clasificarlos y colocarlos como miembros de las razas primitivas prontas a extinguirse».[22] Las conformaciones asimétricas de los cráneos de criminales indígenas demostraban «un atavismo que los aproxima a los primeros pobladores de este continente y los aleja del hombre más civilizado y más perfecto de la época presente».[23] Los médicos penitenciarios plantearon que algunos rasgos de los primeros pobladores del continente americano habían reaparecido en los indígenas orientados hacia la desviación social. Los gabinetes e

institutos criminológicos ligados a los centros penitenciarios reflejaron la influencia del positivismo criminológico italiano y dieron primacía al estudio del delincuente en oposición al del delito.[24] Esta corriente fue el antecedente directo de los estudios de sociología criminal que cobraron gran importancia entre 1930 y 1950.

Durante el Porfiriato circularon reflexiones sociológicas que tuvieron gran impacto sobre la sociedad, que se preguntaron de manera general sobre la influencia del factor racial en el desarrollo de la nación moderna. En 1887, Rafael de Zayas Enríquez publicó *La redención de una raza. Estudio sociológico*, dedicado a Porfirio Díaz, donde quedaron sintetizadas algunas percepciones importantes del estado moral de las razas indígenas y la manera de modificarlo.[25] El autor partía de la consideración de que las razas inferiores desaparecerían debido a que estaban afectadas por una herencia degenerativa cuya influencia era fatal:

> «El indio entregado a sí mismo concluirá por desaparecer de la tierra, pues transmitiendo todos los gérmenes de su destrucción a sus herederos (y a cada generación son mayores y más desarrollados esos elementos de muerte) se opera en ellos el suicidio colectivo de toda una raza. El raquitismo, la escrófula, la tisis, las afecciones sifilíticas y el alcoholismo hacen estragos espantosos en esa raza».[26]

Para fundamentar sus propuestas de transformación de las razas indígenas, Rafael de Zayas hizo una revisión de las principales teorías científicas que habían dado fundamentos a las investigaciones sobre las razas mexicanas: el debate en torno al poligenismo y el monogenismo, la cuestión de la unidad de la especie humana, las diferentes clasificaciones de las razas y las explicaciones acerca de los orígenes de los primeros pobladores de América. Planteó que el origen de la población americana anterior a la conquista era múltiple, ya que en una época remota varias razas habían emigrado de Europa. A partir de ello, llegó a la conclusión de que a pesar de no presentar los caracteres de una raza homogénea, «y sí los de una mezcla resultante del cruzamiento de varios tipos diferentes»,[27] las razas indígenas americanas podían ser rehabilitadas en la medida en que procedían del mismo tronco que las razas blancas europeas.

El estudio sociológico *La redención de una raza* identificó también carencias graves en la población indígena de su tiempo. Observaba primero la falta de sentimiento patrio, que ha «servido para fomentar las mil revoluciones que registra nuestra historia».[28] En segundo lugar,

identificaba la conformación de un «carácter» que hacía del indígena un ser taciturno, reservado, desconfiado, mentiroso, que tendía a la embriaguez, que era incapaz de amar; en síntesis, afirmaba el autor, el indio «presenta los caracteres de todas las familias degeneradas».[29] Desde esta perspectiva, redimir al indio suponía reconocer que por sí mismo era incapaz de buscar su transformación, no sólo debido a sus propias limitaciones sino porque además albergaba un odio justificado contra el blanco que le impedía recibir cualquier cosa que viniera de él.

La propuesta de Rafael de Zayas era la de difundir la instrucción pública a través de las escuelas rurales, organizar colonias indígenas bajo las mismas bases con las que se intentó formar colonias de extranjeros y, finalmente, integrar sociedades para la redención del indio, de la misma manera en que se formaban «sociedades protectoras de los animales y sociedades para el fomento de la agricultura, de las artes, de las ciencias».[30] Sin embargo, el autor declaraba que el indio era «igual que el blanco», por lo cual «de nuestra sociedad depende que el indio se levante y figure noblemente, al par de las llamadas razas privilegiadas».[31]

Si bien las ideas de Rafael de Zayas fueron compartidas por muchos de sus contemporáneos, hubo autores que endurecieron esta posición y sustentaron que la raza blanca era la única capaz de gobernar debido a que el indio no podía ser regenerado. Uno de ellos fue Toribio Esquivel Obregón, quien en 1906 publicó una reflexión acerca de la problemática de la raza indígena a partir de la época colonial:

> «Tales eran los elementos psicológicos de la Nueva España: el español despreciando al criollo y tiranizando al indio: el criollo dominando a éste y aborreciendo al peninsular, y el indio odiándolos a todos, pero ocultando el verdadero estado de su espíritu bajo la máscara hipócrita de la humildad y de la indiferencia: bajando los ojos para que no se viera el interior del alma: sólo cuando el alcohol entumecía los centros inhibidores de su cerebro, dejaba ver que la única pasión que dominaba en aquellos espíritus era la del odio y de la sangre».[32]

En el año del centenario fue formada una agrupación especializada en el estudio de las razas indígenas –la Sociedad Indianista Mexicana– que lanzó una nueva propuesta para regenerar y transformar la condición de los grupos indígenas del país. Entre 1910 y 1914, esta singular agrupación convocó a un grupo amplio y plural

de intelectuales, hombres políticos e individuos prominentes encabezados por el lingüista Francisco Belmar. Las propuestas de la Sociedad Indianista Mexicana permiten entender la intersección de dos grandes corrientes que animaron la reflexión de los científicos sociales acerca del indígena en la última parte del Porfiriato y en los años en que se inició la fase armada de la revolución.

Se trata, en primer lugar, de las ideas evolucionistas que marcaron las formulaciones de las ciencias sociales en torno al fenómeno étnico, y por otra parte de los planteamientos de la beneficencia y la filantropía que habían sido desarrollados durante el siglo XIX, a fin de transformar la condición de las clases menesterosas. Desde la perspectiva de las nacientes ciencias sociales, el indígena era un objeto de estudio y de investigación etnológica, lingüística, arqueológica y sociológica. Para los filántropos, el indígena era un sujeto sobre el que había que ejercer una acción «regeneradora» a través de instituciones y programas de ayuda que buscaban introducir nuevos hábitos de conducta, de trabajo y de higiene personal. La singularidad de la Sociedad Indianista radicó en el entrelazamiento entre la nueva visión acerca del indígena desarrollada en el campo de la etnología y la visión acerca de la «regeneración» de los menesterosos, planteada por el pensamiento filantrópico a lo largo del siglo XIX. En oposición a los evolucionistas más recalcitrantes, los indianistas sostuvieron que aunque el indígena se encontrara en un estado de atraso evolutivo en relación con el resto de la sociedad era posible regenerarlo e integrarlo dentro de un proyecto moderno de nación.[33] Con este propósito, además de promover el mestizaje y la emigración de extranjeros, se incentivó la instrucción pública y la españolización.

Es decir, a partir de la República Restaurada los primeros etnólogos y antropólogos plantearon que la condición de los grupos indígenas era directamente proporcional a su nivel evolutivo y que éste podía elevarse mediante la educación y la mezcla racial. En un momento marcado por la definición de la estructura de la sociedad burguesa y por el desarrollo de las instituciones liberales, las ideas sobre las razas trazaron el contorno de lo socialmente aceptable, contrastaron los valores de la naciente sociedad moderna con los efectos de la pobreza y la marginalidad sobre los indios y las clases menesterosas. El auge de la antropología criminal durante este periodo puede entenderse como un esfuerzo por controlar los segmentos de marginalidad social más peligrosa y por reforzar a la vez los valores de orden y progreso. Sin dejar de ser discriminatorios, hasta antes de la revolución algunos de los proyectos de regeneración de las elites

hacia los grupos indígenas estuvieron atravesados por el pensamiento filantrópico.

La revolución provocó una grave crisis institucional que rompió la estabilidad de los espacios que habían sido la sede de la docencia y de la investigación de la antropología, la arqueología y la historia durante el Porfiriato.[34] El Museo Nacional cerró sus puertas durante los momentos más álgidos del conflicto armado[35] y la Universidad Nacional no incluyó estas disciplinas dentro de sus planes de estudio.[36] A partir de los años veinte la antropología mexicana quedó cada vez más vinculada al Estado; la falta de independencia de los científicos sociales frente a los proyectos políticos se reflejó en la orientación de las nuevas instituciones creadas para transformar la condición de la población indígena.

En 1924, la Secretaría de Educación Pública anunció la creación de la Casa del Estudiante Indígena, internado que buscó incidir sobre los hábitos, la conducta, la lengua y la mentalidad de los grupos étnicos del país.[37] La institución ofrecía «educación [a] las masas rurales, capacitándolas de este modo para el libre y consciente ejercicio de sus derechos y deberes naturales, sociales y políticos».[38] A diferencia de las colonias agrícolas que algunos miembros de la Sociedad Indianista concibieron como espacios de confinamiento y reeducación, el objetivo explícito de la Casa del Estudiante Indígena fue evitar el aislamiento de los internos, tratando de:

> «anular la distancia evolutiva que separa a los indios de la época actual, transformando su mentalidad, tendencias y costumbres, para sumarlos a la vida civilizada moderna e incorporarlos íntegramente dentro de la comunidad social mexicana. Al efecto, el Internado rodeará a sus componentes de las mejores condiciones materiales compatibles con la Hacienda Pública [...], los hará partícipes de la cultura fundamental (primaria y secundaria), les impartirá conocimientos de orden manual, agrícola o industrial y, en suma, les dará la educación integral que los convierta en entidades progresivas de por sí».[39]

En esta institución, el cambio de la mentalidad indígena comenzó a ser considerado desde una nueva óptica. Se descartó el estereotipo de que la población autóctona era «insensible por completo a las comodidades, holgazana, viciosa, pasiva, con propio sentimiento de inferioridad, servil, mentalmente incapaz de ascenso, irredimible en suma».[40] Y comenzó a darse especial importancia a las evaluaciones de la mentalidad y la capacidad intelectual de las diferentes etnias; así,

a los estudiantes de segundo, tercero y cuarto año de primaria les fueron aplicadas las pruebas de Fay y Descoeudres.[41]

Según lo establecido por el profesor Ángel Miranda y el doctor Gustavo Uruchurtu, los resultados de estas pruebas eran cotejados con los obtenidos por los médicos de las secciones de antropometría y de cálculos biométricos para tratar «de establecer la correlación existente entre el desarrollo físico y el mental con los datos que unos y otros proporcionamos».[42]

La Casa del Estudiante Indígena fue uno de los espacios que propició la celebración que el Estado desplegó para la redención del indio.[43] Fue en este espíritu que en 1929 se estableció oficialmente el Día de la Raza, y que en 1940 fue instituido el Día del Indio.[44] El internado para indios fue, en efecto, uno de los escenarios privilegiados para la realización de festivales y rituales cívicos que exaltaban a la vez la «indianidad» y el mestizaje; a ellos asistían funcionarios de la SEP y público en general. En un discurso pronunciado en uno de los festivales celebrados en la Casa del Estudiante Indígena en 1929, Plutarco Elías Calles declaró que «las razas indígenas son razas de cerebro, vigorosas, bien organizadas»,[45] lo cual significaba que podían ser asimiladas a la civilización porque su atraso no era «congénito». Debido a que su «nivel moral» era en muchos casos superior al de las clases privilegiadas, Calles propuso que la misión de los internos en la Casa del Estudiante Indígena sería regresar a sus comunidades para difundir el proyecto de transformación que el nuevo Estado impulsaba:

> «Mi finalidad es convertir a cada uno de ustedes en un líder, en un apóstol, en un agitador en sus pueblos, allá donde están sus hermanos, para que les prediquen la luz, los alejen del vicio y los defiendan. Espero que allá vean con amor la misión que se les ha encomendado ante sus hermanos de raza y que harán con el gobierno un esfuerzo para que esas masas de mexicanos como nosotros y como ustedes, gocen del derecho de tener un poquito de felicidad en la tierra. El que de ustedes desertara sería un criminal, un traidor a su raza y a México. Deben luchar por hacer mejor la vida de los suyos, por elevarlos espiritualmente, por quitarlos del vicio y por defenderlos, para que no los exploten ni los sigan explotando. Esa es la misión de ustedes. Espero que sabrán cumplirla y que sabrán hacer honor a la raza que pertenecen».[46]

Durante el cardenismo proliferaron estudios sobre la población indígena, impulsados tanto en la Secretaría de Educación Pública como

en la Universidad Nacional. En 1937, el investigador José Gómez Robleda publicó bajo el sello de la Secretaría de Educación Pública un volumen que reunía varios estudios sobre el impacto físico y mental de la pobreza en una población de escolares proletarios. En la introducción se mencionaba que la investigación se inscribía dentro de la ideología socialista, siendo su objetivo ofrecer orientación a los programas educativos acerca de las características de la población para evitar su fracaso. A pesar de que las deficiencias de los estudiantes pobres no eran atribuidas a una determinación racial, una parte importante de la investigación estuvo basada en mediciones antropométricas similares a las que se practicaban en los estudios sobre razas.[47] Otra parte del trabajo se concentró en el estudio de las características mentales de la población estudiantil (sentido del espacio, sentido del tiempo, percepciones, atención, memoria, imaginación, ideación, juicio y asociación).[48] La conclusión general a la que llegaron los autores del estudio era que los escolares proletarios mexicanos sufrían un estado crónico de intoxicación derivado de sus condiciones de vida, que disminuía sus capacidades:

> «la inferioridad somática, la disminución de la fuerza muscular, la exaltación de los reflejos, la simpaticotonía *[sic]* y el desequilibrio órgano-vegetativo principalmente, son señales claras de un estado de intoxicación; no es aventurado señalar el temperamento mental introvertido como una secuela de semejante estado, el cual, a su vez, se explica sin dificultad por la deficiencia tanto cuantitativa cuanto cualitativa de la alimentación, el trabajo fatigante y las malas condiciones higiénicas que prevalecen en la colonia (en donde está situada la escuela). Se trata, por consecuencia, de un proceso complicado de intoxicación permanente y colectiva cuyos tres grados abarcan, primero, la intoxicación exógena (debida a la mala alimentación, el agua insalubre, el alcoholismo, etcétera); segundo, la endógena (causada sobre todo por la fatiga en el trabajo); y, tercero, la que podríamos llamar intoxicación también, ampliando el significado del término en sentido moral, representada por el continuo excitante de las diversiones procaces, el fanatismo, etcétera».[49]

En la década de los cuarenta, el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM inició una investigación sobre el tema de las razas indígenas bajo la dirección del mismo José Gómez Robleda.[50] Se utilizó el método biotipológico a fin de estudiar en forma conjunta las características fisiológicas y psicológicas de los pescadores

tarascos. En el prólogo, don Lucio Mendieta y Núñez afirmaba que la biotipología era una nueva disciplina que, alejada de las «elucubraciones filosóficas», conjugaba las orientaciones de la psicología, la biología, la antropología, la endocrinología, la psiquiatría, la medicina y las matemáticas con el fin de explorar conjuntamente los caracteres somáticos y psíquicos de los grupos humanos.[51] A diferencia del estudio sobre los escolares proletarios, esta nueva investigación tomó como eje la noción de raza, cuyo principal objetivo fue determinar con certeza «hasta qué punto son o no los indios degenerados o inferiores, cuáles son sus atributos valiosos para la vida en sociedad, en dónde residen las posibilidades para su incorporación a la actual vida civilizada y cuál deberá ser la política indigenista del Estado».[52]

El estudio endocrinológico realizado por el médico y criminólogo Alfonso Quiroz Cuarón acerca de los pescadores tarascos atribuyó la apatía, la pasividad y la tendencia a la inactividad de los indígenas a condiciones de hipotiroidismo o hiposuprarrenalismo.[53] Quiroz Cuarón aclaraba que este resultado correspondía a la media de la población indígena y representaba una abstracción que no necesariamente reflejaba la condición de todos los individuos que pertenecían a esa raza. El estudio sobre el «tipo mental» fue realizado conjuntamente por Gómez Robleda y Quiroz Cuarón, quienes aplicaron las pruebas de Rorscharch y de Kohs para medir la atención y la inteligencia de los indios. Llegaron a la conclusión de que las deficiencias que habían sido identificadas podían ser atribuidas a la situación precaria en que los indígenas habían vivido durante muchas generaciones. La fatiga, el hambre, las enfermedades y el alcohol fueron consideradas la causa de la indiferencia, el inmovilismo, la inhibición, la represión, la apatía y el amaneramiento que, según estos investigadores, eran las características más visibles del carácter del indio y el origen de su condición de explotados. Esto creaba un círculo vicioso que no era fácil romper pues, «por efecto de la permanente situación de conquistados, explotados y segregados, ha aparecido la represión, pero, todo proceso mental reprimido o inhibido es psicológicamente activo y provoca satisfacciones deformadas de carácter sustitutivo».[54]

Al preguntarse si estos problemas podían ser atribuidos a la naturaleza misma de las razas mexicanas, en la última parte de su estudio Gómez Robleda retomaba la concepción de Georges Montandon: las razas prehistóricas no habían estado encerradas en territorios fijos y eran producto de la acción del mestizaje. Sobre esa base se estableció que los indios mexicanos pertenecían a la raza mongoloidea y a

la variedad neoamericoindia, que no era ni degenerada ni inferior. Sostuvo que los llamados «estados endócrinos de insuficiencia» (hiposuprarrenalismo, hipotiroidismo, hipogenitalismo e hipopituitarismo) constituían un accidente (una «patología de la miseria») y no caracteres raciales hereditarios.[55] El estudio sobre los pescadores tarascos planteó que el criterio con el que se establecía la clasificación biotipológica no coincidía con aquel que fundaba la clasificación racial: el primero examinaba los efectos de la pobreza a partir del concepto de «deficiencia», mientras que el segundo tomaba como eje la herencia y trabajaba a partir de los conceptos de «degeneración» e «inferioridad».[56]

En 1947, José Gómez Robleda dictó una conferencia donde sintetizó el resultado de sus investigaciones del tipo somático del mexicano, realizadas a partir del método biotipológico de Jacinto Viola, creador del normotipo. Para Gómez Robleda, la patología física y mental de los hombres mestizos mexicanos correspondía a la del «carácter longitípico», aquejado sobre todo de enfermedades de los aparatos digestivo y respiratorio. Sus características mentales eran la introversión y el «temperamento esquisotímico», siendo las enfermedades mentales más frecuentes la neurosis obsesiva y la locura esquizofrénica. Las mujeres mestizas fueron caracterizadas como «braquitípicas», con una orientación general de vida práctico-realista, extrovertidas y de temperamento ciclotímico; las enfermedades mentales más frecuentes en ellas eran la neurosis histérica y la locura maniacodepresiva.[57] Finalmente, los indios fueron clasificados bajo la categoría de «braquitipos deficientes». Esta categoría correspondía a un funcionamiento defectuoso de las glándulas suprarrenales provocado por las condiciones de marginación y de pobreza, no a una inferioridad racial.[58]

Hasta fines de los años cincuenta, siguieron practicándose estudios biotipológicos sobre la población indígena. Una constante en todos ellos fue tratar de dar cuenta de una inferioridad fisiológica y mental como un efecto de una situación de pobreza. A principios de los años cincuenta, Ezequiel Cornejo se cuestionó si los grupos indígenas reaccionaban de la misma manera ante el estímulo de las lenguas autóctonas o del español.[59] La aplicación de pruebas de inteligencia adaptadas a la mentalidad indígena demostraba, de acuerdo con este autor, que el indio tenía una inteligencia normal pese a que su desarrollo intelectual estaba supeditado al medio económico social circundante.

En los años sesenta, José Gómez Robleda se reunió con un grupo de expertos en el método biotipológico para realizar una investigación sobre la población otomí. Este estudio, muy similar al que había sido

realizado primero con los tarascos y después con los zapotecas, puso de manifiesto la ineficacia de las pruebas de inteligencia diseñadas para el mundo urbano en una población indígena rural, tratando de explicar por qué habían sido desastrosos los resultados obtenidos por el grupo otomí en la prueba de Kohs.[60] Es decir, los autores de este estudio consideraban que, de haber sido examinados en otomí, en vez de español, los indígenas habrían sido mejor evaluados. Los biotipólogos de los años sesenta seguían pensando que era posible establecer paralelismos y entrecruzamientos entre las mediciones antropométricas, las pruebas, la inteligencia y las evaluaciones del carácter; y que a partir de ello podrían determinarse las inclinaciones de los grupos étnicos hacia las enfermedades físicas y mentales, así como la orientación del «carácter nacional». En esta vinculación estrecha entre lo fisiológico, lo psicológico y lo moral comenzó, sin embargo, a abrirse un lugar a la cultura.

Sin olvidar los peligros que entrañaba la aplicación de un método basado en un determinismo biológico, puede afirmarse que la biotipología puso en el centro de la discusión dos nuevos temas que se convirtieron en prioritarios para las ciencias sociales y las humanidades mexicanas durante la segunda mitad del siglo XX. En primer lugar, introdujo una línea de análisis sobre la pobreza y la marginación, misma que a través de nuevos enfoques –fundamentalmente el marxismo y el estructuralismo– se convertiría en uno de los temas más trabajados por la sociología rural y la antropología en las siguientes décadas.[61] En segundo lugar, subrayó los efectos de la pobreza sobre la salud física y mental de la población indígena y apuntaló las investigaciones acerca del «carácter» del mexicano que se convirtieron en el tema central en la discusión del nacionalismo. Estas investigaciones fueron realizadas por los filósofos y los psicoanalistas mexicanos entre 1930 y 1960.

Existe una línea de continuidad entre las ideas de las razas que datan de la última parte del siglo XIX y aquellas de la primera parte del siglo XX. 1) El énfasis puesto en la idea de que la nación mexicana debía estar integrada por una raza homogénea que hiciera la síntesis de todos los grupos étnicos que poblaban el territorio. 2) La concepción fisiológica de la raza era inseparable de una concepción moral o psicológica que conformaba el «carácter nacional» y que daba cuenta del progreso o atraso de la sociedad. Una vez identificadas, queda abierta una interrogación acerca del lugar que le fue conferido a dicho pensamiento en cada uno de estos momentos. En el segundo volumen de su estudio sobre *Los orígenes del totalitarismo* (1951),

dedicado al imperialismo, Hannah Arendt escribió que la reflexión sobre las razas que se desarrolló en Europa durante los siglos XVIII y XIX tuvo un papel radicalmente diferente de aquel que existió durante el nazismo.[62] A partir del ascenso del imperialismo, las teorías sobre las razas dieron cuenta del origen de las naciones y de los pueblos dentro del marco ideológico definido por el liberalismo, que abría la posibilidad de que las diferentes propuestas de superioridad o inferioridad racial pudieran ser debatidas (aceptadas o descalificadas) por la opinión pública. En el segundo caso, las teorías sobre las razas que acompañaron el ascenso del nazismo en la primera parte del XX configuraron la ideología de un Estado totalitario que no podía ser cuestionada por la sociedad. El pensamiento racial, convertido en ideología oficial, estuvo además investido de una legitimidad científica que facilitó el que se le esgrimiera como arma política y justificación del exterminio.

En México, el pensamiento sobre las razas en el siglo XIX tiene paralelismos importantes con el desarrollado en Europa durante el mismo periodo, no así el del siglo XX, aunque el auge de la eugenesia y de la higiene mental en los años treinta y cuarenta hubiera estado directamente relacionado con el apoyo que un Estado autoritario dio a estas corrientes. Investigar la resignificación de la que fueron objeto en el siglo XX corrientes de ideas sobre las razas que comenzaron a ser formuladas en el siglo XIX, es una tarea que no ha sido realizada. Queda por explorarse una serie de temas que giran en torno a la rearticulación de las teorías sobre las razas, su vínculo con los mecanismos que legitimaron el poder político y su injerencia en la definición de una ideología nacionalista centrada en la idea del mestizaje.

La manera en que se transitó de los estudios antropométricos y criminológicos a las pruebas para medir la inteligencia de los grupos indígenas –estableciéndose en ambos casos una relación estrecha entre las dimensiones fisiológica y moral a través de la que se quiso definir el «carácter nacional»– es un tema prácticamente inexplorado.

2
Franz Boas: una mirada extranjera a la antropología mexicana

Franz Boas estuvo en México entre 1911 y 1912 para impulsar la creación de una Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas que contribuyera a la formación de una nueva generación de antropólogos mexicanos especializados en el estudio de la arqueología, las lenguas indígenas y la cultura, específicamente el folklore y los mitos.[1] La escuela internacional abrió sus puertas en 1911 y cerró en 1914 ante la dificultad de mantenerla en plena insurrección. Cuando la situación política se estabilizó, el medio intelectual mexicano cercano a la esfera del poder no manifestó interés por reanudar las actividades académicas y el proyecto de la escuela cayó en el olvido. ¿Cómo explicar el desinterés manifestado por una parte de la intelectualidad mexicana hacia la Escuela Internacional, si se considera que este proyecto de docencia y de investigación pudo contribuir a transformar las orientaciones de la antropología que se practicaba en México desde el último tercio del siglo XIX?[2]

Uno de los estudios más serios sobre la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas atribuyó la vida efímera de esta institución a la separación conceptual y metodológica entre la antropología mexicana desarrollada por la generación de Manuel Gamio y la antropología estadounidense influida por Boas.[3] Al romper con el mito de que Gamio fue un fiel seguidor de la concepción antropológica boasiana, Ricardo Godoy consideró que las diferencias entre Gamio y los intelectuales mexicanos del periodo posrevolucionario eran perceptibles desde diferentes ángulos. 1) Boas enfatizó la orientación académica de la investigación antropológica, mientras que los intelectuales mexicanos se enfrascaron en la realización de trabajos de carácter aplicado con el fin de incorporar las poblaciones indígenas a la realidad posrevolucionaria. 2) Boas buscó liberar a la antropología de la burocracia, en tanto que los mexicanos desarrollaron sus investigaciones en el contexto de agencias gubernamentales cada vez más burocratizadas. 3) Boas dio mayor importancia al desarrollo de la etnología y

la lingüística, mientras que los mexicanos enfatizaron el desarrollo de la arqueología con el propósito de glorificar el pasado indígena en la conformación de una nación unificada desde el punto de vista racial y cultural. Finalmente, la orientación de Boas fue cada vez más antievolucionista, mientras los mexicanos siguieron apegados al marco teórico positivista y evolucionista que heredaron de la última parte del siglo XIX.[4]

Aparentemente la Escuela Internacional dejó de existir por falta de interés de los funcionarios que después de la revolución ocuparon cargos importantes en educación y cultura. Estos funcionarios no estuvieron en posibilidad de cuestionar el enfoque que se había dado a la antropología a partir del último tercio del siglo XIX y dieron continuidad a viejas premisas en el contexto de las nuevas investigaciones con carácter aplicado. A partir de la República Restaurada, los primeros etnólogos y antropólogos mexicanos explicaron el atraso indígena, tomando en cuenta la integración de la nación moderna que requería del equilibrio evolutivo de los grupos étnicos que formaban parte de la población. Después de la revolución, las investigaciones antropológicas dieron consistencia ideológica al nuevo Estado mediante la formulación del indigenismo, lo que hizo del mestizaje el eje de la integración de los grupos indígenas a la modernidad. El indigenismo tuvo una función política y no desechó, sino que recuperó, la premisa decimonónica de la constitución de la nacionalidad por medio de la homogeneización racial y cultural de la población.

La dificultad de hacer una crítica a la corriente evolucionista después de la revolución puede ser vinculada a que la antropología quedó supeditada a los requerimientos del nuevo Estado. Este vínculo con el aparato estatal contribuye a explicar que en los años sucesivos a la revolución el principal objetivo de los estudios antropológicos y etnológicos fue ofrecer soluciones a problemas relacionados con la integración de los grupos indígenas y no elaborar una crítica de fondo de los supuestos más importantes de la antropología evolucionista. Entre éstos destacan las concepciones del «carácter moral» del pueblo mexicano; el sentido de las nociones de «progreso» y de «atraso»; y, finalmente, la idea de que por su más avanzada evolución, los grupos mestizo y blanco debían orientar a los grupos indígenas hacia la modernidad.

Los especialistas en la historia de la antropología anglosajona coinciden en que Boas ejerció una influencia definitiva sobre la antropología estadounidense en la primera parte del siglo XX. Antes de emigrar a Estados Unidos, Boas recibió en Alemania la doble formación

de físico y geógrafo. En forma paralela, se interesó en los estudios realizados por Rudolph Virchow dentro de la tradición clásica de la antropología física alemana. En el último tercio del siglo XIX esta tradición trabajaba en la definición de los tipos raciales mediante la aplicación de mediciones biométricas y el estudio estadístico de los datos arrojados en ellas.[5]

El nuevo giro que Boas imprimió a la antropología estadounidense a partir de 1896, señala George W. Stocking Jr., provino de su reflexión en torno a dos cuestiones que se debatían dentro de la física en la Europa continental en la última parte del siglo XIX: el análisis atomístico de elementos y el determinismo de una causalidad mecanicista. La adaptación de estas concepciones en la antropología le permitió definir cuatro orientaciones generales que se convirtieron en el núcleo de su enfoque metodológico y conceptual. Estas orientaciones fueron las siguientes: el replanteamiento de la relación entre causas y efectos; la redefinición de los criterios de clasificación de los fenómenos observados; los términos de la vinculación entre el todo y las partes; y el encuentro de los métodos de la física y de la historia. La importancia dada a la historia en esta nueva concepción de la antropología estaba enraizada en la convicción de que el análisis de las leyes que determinaban el comportamiento de los elementos debía estar vinculado con otro enfoque que diera cuenta de la construcción y el desarrollo de los fenómenos humanos en el tiempo.[6]

Boas definió tres grandes áreas de estudio para la disciplina antropológica: la raza, el lenguaje y la cultura. En relación con el trabajo que debía realizarse en estos tres campos de análisis consideraba que había que evitar partir de una definición conceptual abstracta. Por otra parte, insistía en la necesidad de construir vínculos de causalidad y esquemas de clasificación no arbitrarios a partir de una recuperación sistemática de material empírico. Desde esta oposición a las generalizaciones, a los supuestos teóricos apriorísticos y al establecimiento de «leyes históricas» con carácter universal, Boas criticó al evolucionismo como un conjunto de definiciones y clasificaciones arbitrarias que simplificaban y presentaban bajo un ángulo formalista la complejidad de los fenómenos relacionados con la cultura, la raza y el lenguaje.

Para Boas la antropología evolucionista había establecido rígidas tipologías y falsas analogías que habían dado lugar a planteamientos erróneos acerca de la inferioridad de las razas y la sucesión de los «estados de civilización» de los pueblos. Si bien Boas compartió con sus contemporáneos la idea de que existían diferencias entre las razas y de que algunos rasgos fisiológicos (como el peso y el tamaño del cráneo)

eran indicadores de inferioridad mental, no aceptaba la jerarquía racial establecida por los evolucionistas. Señalaba, por ejemplo, que aunque la raza negra fuera menos inteligente que la blanca debido a una capacidad craneana más reducida, en tanto que individuos no todos los negros poseían una inteligencia inferior a la de los blancos.

A diferencia de los evolucionistas, su propuesta fue estudiar las variaciones de la capacidad craneana en individuos pertenecientes a diferentes estratos sociales dentro de una misma raza para determinar si la cultura incidía sobre los cambios en el grado de inteligencia. Propuso determinar con exactitud si los rasgos de inferioridad que caracterizaban a una raza podían ser atribuidos estrictamente a la herencia o a una «plasticidad» proveniente de la influencia del medio. Subrayó la necesidad de examinar esta problemática no sólo en las razas «puras» sino también en aquellas que eran producto de una mezcla. Según George W. Stocking Jr., la gran aportación de Boas al debate sobre las razas consistió en desechar la concepción romántica acerca de la «esencia», el «genio» o el «espíritu» de las razas, e imponer una concepción de la raza entendida como entidad orgánica supraindividual. Por otra parte, este autor señala que en el ámbito de la antropología la crítica de Boas a la concepción evolucionista de las razas tuvo claras limitaciones derivadas del estado de avance de la biología en relación con los conceptos de herencia y de evolución durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX.[7]

¿Cuál fue el impacto de la crítica que Boas hizo al evolucionismo sobre las ideas que entonces circulaban acerca de la inferioridad de las razas? En Estados Unidos esta crítica abrió la posibilidad de rechazar los prejuicios de superioridad racial y cultural en algunos círculos de académicos durante las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, fuera de ellos las ideas de Boas incidieron marginalmente en la manera de percibir las diferencias raciales de los afroamericanos.[8] En otros países, la crítica de Boas al evolucionismo no transformó la visión dominante acerca de la inferioridad de mulatos, indios y mestizos.

Un estudio reciente sobre el caso de Haití sugiere que el pensamiento de Boas, al igual que el de Malinowsky en Gran Bretaña, no tuvo influencia directa sobre las concepciones raciales que existían fuera de Europa y Estados Unidos al no haber sido teorías que buscaban atacar los mecanismos de la ideología colonial o neocolonial, sino más bien hacer avanzar los planteamientos de una disciplina científica. En otras palabras, para el autor de este estudio, Boas y Malinowsky rechazaron el evolucionismo «ante todo porque no [era] de ayuda alguna [...] en la explicación de las prácticas culturales de los

"primitivos"»[9] y no por considerarlo una de las piezas clave en la articulación de los mecanismos de exclusión política y social que operaban en determinadas sociedades.

El vínculo entre Boas y los intelectuales mexicanos comenzó a fines de 1911 y principios de 1912, cuando fue invitado a dictar una serie de conferencias en la Escuela de Altos Estudios, donde abordó el problema de las razas. En una carta a Ezequiel A. Chávez, Boas esclareció el giro que quería dar a sus charlas:

> «Estoy preparando varias conferencias en español sobre la raza y el desarrollo cultural [...], cinco conferencias adicionales sobre temas importantes relacionados con la cultura primitiva, las que en su conjunto ofrecen un panorama general de la problemática de la antropología».[10]

Las conferencias hicieron llegar al auditorio mexicano ideas opuestas a la inferioridad racial y a la superioridad de unas culturas sobre otras, que se contradecían con la orientación evolucionista ortodoxa que predominaba entre los intelectuales mexicanos de la época. Se desconoce si hubo un intercambio de ideas en torno a los temas que fueron abordados y se ignora el número de los asistentes a las sesiones. Se sabe que fueron pronunciadas en español, que Boas entregó posteriormente el manuscrito y que éste fue publicado.

En esencia, el planteamiento de Boas en México fue que la transformación de las culturas no obedecía a un proceso uniforme y siempre idéntico de «acumulación de razón» que podía medirse por el tamaño del cráneo de los diferentes tipos raciales. Por otra parte, que la diferencia entre los grupos humanos provenía de elementos históricos y culturales que no estaban sujetos a patrones de desarrollo lineal determinados biológicamente. Había abordado estos temas en *The Mind of Primitive Man*,[11] publicada en 1911, donde Boas cuestionó las teorías acerca de la inferioridad «natural» de ciertas razas a partir de una desvinculación entre lo cultural y lo fisiológico. Es importante desglosar los temas expuestos por Boas al público mexicano para entender el sentido de su posición antievolucionista durante este periodo y tomar conciencia de la ruptura que sus propuestas significaron en relación con la antropología que se practicaba en México desde el último tercio del siglo XIX.

En la primera conferencia, Boas estableció una relación entre la antropología y las ciencias biológicas, psicológicas e históricas; planteó que el objeto de su reflexión sería el «estudio razonado de las

diferencias anatómicas, fisiológicas y psicológicas que hay entre el hombre civilizado y el primitivo».[12] Propuso que la «civilización» es el producto de factores históricos y culturales más que de «aptitudes» fisiológicas. Esto lo llevó a concluir que «lo que una raza haya logrado, no prueba necesariamente que será más privilegiada que otras»[13] y que «no hay suficientes datos anatómicos y fisiológicos para probar [...] que la raza blanca representa el tipo físico más elevado del hombre».[14] El énfasis en lo histórico conllevaba un cuestionamiento acerca de la superioridad de unas razas sobre otras.

En la segunda conferencia refutó los esquemas rígidos de división racial, los cuales suponían que los miembros de una raza tenían siempre las mismas características físicas. Boas planteaba que el tipo físico no era siempre uniforme, por lo que las comparaciones entre diferentes razas debían ser producto de un trabajo riguroso.[15]

En la siguiente sesión abordó un tema capital: la caracterización psicológica del género humano bajo las condiciones variantes de la raza y del medio en que vive. Al iniciar señaló que el antropólogo debía despojarse de sus creencias, pensamientos, emociones y formas de pensar para comprender las de aquellos que vivían bajo otras condiciones. Sostuvo que la actividad mental obedecía a las mismas reglas en todos los grupos humanos, y se interrogaba acerca de si las desigualdades entre las razas permitían «atribuir al hombre civilizado un grado más alto de organización que el del hombre primitivo».[16] Llegó a la conclusión de que, «aunque sea probable que algunas de estas razas [primitivas] no produzcan el número de hombres notables que produce la nuestra, no debe suponerse que no puedan llegar al grado de civilización que ha alcanzado la mayor parte de la raza nuestra».[17]

En la cuarta conferencia consideró «la cuestión importante de si los tipos, idiomas y culturas tienen conexiones tan íntimas que cada raza humana se caracterice por cierta combinación del tipo físico, idioma y cultura».[18] Su propuesta fue que estas variables eran independientes en la medida en que podía haber un cambio de cultura sin variar el tipo físico y el idioma; un cambio de tipo físico sin modificar el idioma y la cultura; o un cambio de idioma sin variar la cultura y el tipo físico. Concluía que las clasificaciones del género humano, basadas en estas tres variables, no tenían por qué coincidir.

En las conferencias quinta y sexta discutió la propuesta evolucionista de antropólogos como Tylor y Bachofen, Morgan y Spencer, en el sentido de que todos los pueblos habían pasado por una misma serie de etapas que iban del estado primitivo a la civilización. De acuerdo con

esta teoría, el desarrollo de las sociedades había seguido el mismo patrón en todas partes. Para los autores evolucionistas la prueba de que las razas humanas compartían una misma cultura era que algunos resabios de las costumbres de los pueblos primitivos podían ser todavía identificados en los pueblos civilizados. En oposición a lo anterior, Boas sostenía que «no hay relación íntima entre raza y grado de cultura».[19]

En la séptima conferencia volvió a acercarse a los temas que abordó en la tercera; señaló que las diferencias en las formas de pensamiento del hombre primitivo y del civilizado no eran atribuibles a la herencia. Es decir, para Boas las transformaciones en las modalidades del razonamiento mental en diferentes tipos de sociedad no podían estar directamente vinculadas con factores raciales. El hecho de que con el adelanto de la civilización el razonamiento fuera más lógico, no dependía de un incremento de la capacidad mental de los individuos, sino de «la modificación del material con que nuestras percepciones se amalgaman». Añadía que «un cambio importante de la cultura primitiva a la civilización, consiste en la eliminación gradual de lo que se puede llamar las asociaciones sociales de actividades y de impresiones de los sentidos y por los que se sustituyen poco a poco asociaciones intelectuales».[20] Este razonamiento es discutible desde la perspectiva actual, pero en su momento representaba un cuestionamiento importante a las teorías sobre las razas que atribuían a la herencia un papel determinante en el desarrollo de las sociedades.

La octava conferencia estableció una diferenciación entre la antropología practicada a principios del siglo XX y la que había existido desde fines del siglo XVIII hasta fines del XIX. El doble propósito de la antropología, entendida como una disciplina científica, era, según Boas, entender las raíces de la civilización existente y establecer el valor relativo de todas las formas de cultura. En el origen de la reflexión en torno a estos problemas identificaba «la aplicación del método histórico al estudio de la cultura de diversas sociedades, constituyéndose como una disciplina que aborda desde una nueva perspectiva los datos recogidos por los viajeros en sus descubrimientos geográficos».[21] La aplicación de este método descansaba en una serie de supuestos en los que es importante detenerse porque sintetizan la propuesta antievolucionista boasiana:

> «[primero] que los fenómenos presentes se han derivado de formas pasadas que los determinan y de las que han tomado origen, lo que explica el cambio de formas simples a formas complejas, de la uniformidad a la diversidad; [segundo] que lo que hasta ahora ha

aparecido como un caos de hechos constituye pasos en el progreso de la civilización; [tercero] que existen leyes generales con las que se ha verificado la evolución; [cuarto] que la civilización puede concebirse como un proceso evolutivo uniforme que abarca desde las formas más simples hasta las más complejas de la cultura, puesto que el tipo general de la evolución es el mismo en todas partes; [quinto] que existen puntos de comparación entre culturas muy diferentes y apartadas geográficamente».[22]

En relación con la orientación de la antropología física que se practicó durante el siglo XIX, Boas cuestionaba «que las razas del hombre se podían subdividir en tipos humanos característicos de determinadas áreas geográficas y de determinados pueblos». Proponía que «el tipo somático no coincide siempre con las clasificaciones de los pueblos, ni desde el punto de vista lingüístico ni desde el cultural».[23]

Además de las conferencias, durante su estancia en México, Boas accedió a impartir una serie de cursos más especializados en la Escuela de Altos Estudios, donde se puso en contacto directo con algunos alumnos mexicanos. Antes de llegar a México, informó a Ezequiel A. Chávez que había diseñado estos cursos para un pequeño grupo de estudiantes que hubieran estudiado filología, métodos para examinar lenguas indígenas y para discutir textos. Los cursos en la Escuela de Altos Estudios tendrían como propósito iniciar a este reducido grupo en la realización de un trabajo antropológico empírico con bases científicas. En la misma carta expresaba su deseo por cooperar con el trabajo de sistematización que el doctor Uribi y Troncoso realizaba con las medidas antropométricas de niños en edad escolar.[24] Esta investigación coincidía con aquella que se ha mencionado y que Boas llevaba a cabo en Nueva York con hijos de emigrados europeos a Estados Unidos, bajo el auspicio de la Comisión de Inmigración de Washington, D.C. Con esta investigación había llegado a la conclusión de que las medidas del cráneo de los niños de emigrados se transformaban conforme éstos se adaptaban a la vida en Estados Unidos.

En su estudio sobre la Escuela Internacional de Arqueología, Historia y Etnología, Ricardo Godoy examinó en detalle la situación estadounidense que orilló a Boas a creer que el proyecto podía llevarse a cabo en México. El interés de Boas provenía de la fuerte oposición que enfrentaban sus intentos por profesionalizar, democratizar e independizar económicamente a la arqueología y la antropología en el medio académico estadounidense. Estaba insatisfecho con la orientación de los trabajos arqueológicos que se realizaban en Estados Uni-

dos, dirigidos en su mayor parte, por aficionados o coleccionistas. Estaba convencido de que el nuevo enfoque de la antropología sólo se podría desarrollar dentro un marco institucional que facilitara el desarrollo de ciertas líneas de investigación y de docencia.[25]

Además de que la creación de la Escuela Internacional en México abría la posibilidad de llevar a cabo el proyecto y evadir los obstáculos que enfrentaba en Estados Unidos, Godoy advierte que la iniciativa de Boas encajaba a la perfección con el creciente interés de la antropología estadounidense en los países extranjeros. Menciona el hecho de que la American Association for the Advancement of Science (AAAS) había hecho una encuesta que alarmó al *stablishment* académico estadounidense al mostrar que en los últimos años del siglo XIX sólo una mínima parte de los trabajos presentados en las reuniones de los antropólogos afiliados a la AAAS estaba relacionada con el estudio de culturas extranjeras. Esto contrastaba con el caso de Inglaterra, porque entre 1893 y 1896 el cuarenta por ciento de las investigaciones realizadas por antropólogos británicos se encaminó a estudiar a las poblaciones coloniales. Esto alertó a los estadounidenses acerca de la necesidad de que las instituciones académicas apoyaran la consolidación de Estados Unidos como potencia mundial mediante un programa mucho más dinámico de investigación sobre las culturas y las sociedades extranjeras.[26] El hecho de que la creación de una Escuela Internacional de Arqueología, Historia y Etnología en México fuera pieza clave, explica que varias universidades estadounidenses dieran su apoyo inicial al proyecto.

La iniciativa de Boas también tenía un trasfondo teórico. George W. Stocking Jr. ha señalado que desde su participación en la Expedición Jesup para estudiar los vínculos entre América y Asia, en la región del Pacífico del Norte (1896), Boas se interesó en las investigaciones de tipo difusionista.[27] Un estudio en la región de América Latina, que Boas deseaba iniciar en México, mostraría las similitudes en las culturas del Nuevo Mundo. La idea de hacer investigaciones antropológicas con un enfoque difusionista en diversos países sudamericanos estaba, además, en la agenda de las instituciones estadounidenses que financiaban grandes proyectos internacionales.[28]

A partir de 1905, Boas invitó a varias instituciones internacionales a participar en el proyecto de la escuela en México. En forma simultánea identificó a un grupo de intelectuales mexicanos, ligados a la esfera del poder, interesado en impulsar el estudio de las lenguas y las antigüedades americanas. El grupo que respondió favorablemente a la iniciativa de Boas, encabezado por el subsecretario de Instrucción Pú-

blica, Ezequiel A. Chávez, planeaba hacer una renovación profunda de la universidad. Chávez no gozaba de la simpatía de Leopoldo Batres, cuya influencia en la arqueología mexicana durante el Porfiriato, como inspector de Monumentos, era innegable. En varias cartas Boas alertó a sus interlocutores acerca de la importancia de lograr la aprobación de Batres para que el proyecto de la escuela se pudiera llevar a cabo.[29] El interés de que Batres aprobara el proyecto provenía no sólo de su cercanía con la esfera del poder sino también porque Boas contemplaba impulsar desde la escuela una nueva concepción de la arqueología cuyo fundamento fuera el estudio de las lenguas y la etnología. Esta nueva concepción pretendía hacer de la lingüística y la etnología instrumentos para resolver problemas arqueológicos, y contrastaba con la idea tradicional de reducir el trabajo arqueológico a la realización de un simple inventario de monumentos:

> «Mi propósito al promover el plan de crear esta escuela ha sido en esencia contribuir al mejoramiento de la enseñanza de la arqueología americana. Hasta ahora, la necesidad de considerar el lenguaje y la etnología para abordar problemas en el campo de la arqueología no ha sido bien entendida por los investigadores, y espero que la Escuela haga avanzar las cosas en este sentido».[30]

En 1908, las negociaciones para crear la escuela estaban bastante avanzadas. Justo Sierra, secretario de Instrucción Pública, había dado el visto bueno al proyecto y había redactado un plan preliminar. Oficialmente, Boas se mostraba muy entusiasta ante la posibilidad de impulsar los estudios del México antiguo que había realizado el gobierno y de darlos a conocer a nivel internacional. Empero, en comunicaciones más personales confiaba a su amigo y antiguo compañero en la Universidad de Berlín, Edward Seler, lo que percibía como las limitaciones más importantes del proyecto:

> «La dificultad más importante que enfrenta el proyecto es el escaso número de profesores calificados, y la necesidad de iniciar un trabajo de este tipo con gran cautela a fin de contar con el apoyo del gobierno mexicano y de superar las envidias personales que podrían tan fácilmente impedir el desarrollo del proyecto».[31]

Por otra parte admitía, dirigiéndose también a Seler, su desesperación por la lentitud con que avanzaba el proyecto: «Este juego parece requerir de una paciencia interminable».[32]

En 1909 se formuló el plan preliminar para crear una Escuela Internacional de Arqueología, Historia y Etnología en México, en una carta escrita a instancias de Boas, director del Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia en Nueva York, por el presidente de la misma a Justo Sierra. La carta establecía que el propósito de la escuela sería favorecer «el progreso del conocimiento de la historia remota de América por medio de la enseñanza y de trabajos de investigación».[33] Asimismo se planteaba que el producto y los resultados de las investigaciones quedarían sujetos a las leyes mexicanas, y que los hallazgos serían propiedad del gobierno mexicano. Se había nombrado una comisión para elaborar los estatutos que regirían el funcionamiento de la escuela.[34] En 1910, durante el XVII Congreso Internacional de Americanistas, Eduard Seler, Franz Boas y Ezequiel A. Chávez dieron a conocer dichos estatutos. A instancias de Boas, Chávez y Batres –todos ellos interesados, desde muy diferentes puntos de vista, en impulsar el estudio de las antigüedades mexicanas–, el congreso tuvo como sede la ciudad de México.

La escuela fue inaugurada el día 20 de enero de 1911 en la sala de conferencias del Museo Nacional, que refleja la importancia que podría revestir este hecho. Desde 1867 el Museo Nacional había sido el centro de difusión de una cultura nacionalista gracias a las exhibiciones arqueológicas.[35]

A partir de 1903 el museo funcionó también como institución de docencia en antropología, etnología, historia y lenguas indígenas. El hecho de que el Museo Nacional fuera el espacio en donde comenzó a sistematizarse la enseñanza de estas disciplinas explica el interés de que la Escuela Internacional no quedara marginada de las múltiples actividades que se llevaban a cabo.

En la ceremonia de inauguración, Ezequiel A. Chávez expresó que el objetivo de la escuela sería:

> «constituir de un modo permanente un centro internacional de investigación y de estudios que reconstruirá, con amor y con celo extraordinarios, el pasado de nuestras viejas razas, de aquellas razas admirables que, fuera del contacto con la civilización helénica, lograron crear civilizaciones que aún hoy en algunos de sus productos maravillan».[36]

Más adelante explicaba que para México este esfuerzo redundaría en un doble beneficio. Primero, facilitar «el progreso de las viejas razas fundadoras, de las venerables razas americanas»; y segundo, educar

a jóvenes mexicanos que llegarían a convertirse en buenos investigadores, que realizarían trabajos e investigaciones científicas y publicarían sus resultados.[37] El discurso de Ezequiel A. Chávez relacionado con las «razas admirables» tenía una connotación política e ideológica que coincidía con el discurso sobre las razas que había desempeñado un papel importante en la configuración simbólica de la nación moderna, a partir de la República Restaurada. En los últimos años del Porfiriato, intelectuales y funcionarios culturales mexicanos concebían a la nación moderna en términos de homogeneidad racial, y la apertura de la escuela ofrecía la posibilidad de renovar y de enriquecer la función ideológica y política que el discurso sobre las razas había tenido hasta entonces.

Sin embargo, las inquietudes de Boas en torno a la escuela se desarrollaban en una dimensión totalmente diferente. Para él, la apertura y la consiguiente introducción de nuevos métodos de trabajo representaba, fundamentalmente, la posibilidad de que jóvenes investigadores mexicanos emprendieran una obra similar al *Handbook of the American Indian Languages* (1911),[38] que contenía información acerca de 20 gramáticas de grupos étnicos estadounidenses.[39] En suma, mientras Boas tenía en mente un proyecto de carácter académico enfocado a recoger y clasificar, de acuerdo con un método científico, información sobre grupos étnicos que no habían sido estudiados, los funcionarios mexicanos consideraban que la escuela podía contribuir en la solución del atraso indígena y el fortalecimiento de una política oficial hacia las etnias mexicanas.

Frederick Starr, investigador estadounidense que había hecho varios viajes de estudio a México, afiliado al Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, expresó dudas de que el proyecto de Boas se llevara a buen término. Sin mencionar que las intenciones de los funcionarios mexicanos no eran necesariamente compatibles con las de Boas, identificaba como obstáculos para la realización del proyecto los cambios políticos que inevitablemente se producirían a causa de la insurrección y el sentimiento antiamericano que predominaba. En 1911, Starr escribía a Boas desde Chicago: «No creo que la escuela tenga una vida larga. La certeza de que habrá cambios de funcionarios, en las políticas y en el presupuesto, así como el marcado sentimiento antiextranjero (y en especial antiamericano), me llevan a pensar que el futuro de la escuela es claro».[40]

Pese a todo, el proyecto siguió adelante. Al frente de la escuela quedó un grupo de reconocidos intelectuales. Boas consiguió financiamiento para el sueldo de un director que repartiría su tiempo entre la

docencia y la investigación, así como becas para los estudiantes. A cambio de este esfuerzo, el gobierno mexicano pagaría algunos gastos relacionados con la instalación de la nueva institución, y pondría a disposición de los profesores extranjeros y de los alumnos los acervos de las bibliotecas y las colecciones de los museos.

El primer director fue Eduard Seler, la junta directiva estuvo presidida por Ezequiel A. Chávez y quedó integrada por Franz Boas, Antonio Peñafiel, Nicolás León y el geólogo de origen francés, Jorge Engerrand. En la primera generación de estudiantes, que iniciarían sus trabajos bajo la supervisión de un cuerpo de profesores con experiencia, se encontraban Manuel Gamio con una investigación sobre la sucesión de civilizaciones en el valle de México[41] e Isabel Ramírez Castañeda con un proyecto sobre la diversidad de la cultura azteca.[42]

En el discurso de inauguración de la escuela, el primer director, Eduard Seler, estableció los lineamientos generales de las investigaciones que se llevarían a cabo. Enfatizó la necesidad de establecer un puente entre el pasado remoto de las civilizaciones mexicanas y la cultura de «los descendientes de esas naciones que todavía hablan su idioma natural y observan sus antiguas costumbres». Señaló también que «el indio de este país es tan tenazmente adicto a sus antiguas costumbres, tan afecto al suelo en que nació y en que vivieron sus antepasados, que generalmente sólo la viva fuerza lo puede apartar de allí».[43]

Consideró que el estudio de la distribución geográfica de las lenguas indígenas que se hablaban tenía importancia «no sólo para el etnólogo, sino también para el historiador y para el arqueólogo»,[44] e insistió en la necesidad de elaborar un mapa detallado de su distribución.

Seler expresó que los estudios arqueológicos tendrían por objeto identificar la «estratificación de las capas de cultura para establecer una clasificación o un orden cronológico» de las culturas mexicanas.[45]

De manera sorpresiva, y quizá como consecuencia del recambio de los grupos políticos en México, en 1911 Boas regresó por un breve periodo a Nueva York. Allí recibió una comunicación oficial del secretario de Instrucción en la que se le informaba que el presidente lo había destituido como profesor de la escuela por no hablar bien el español.[46] Un mes después recibía otra carta del secretario en la que el gobierno mexicano declaraba oficialmente inexistente su contrato con la escuela debido a que «no basta expresar y entender unas cuantas palabras de un idioma para decir que se habla y se posee».[47] La respuesta de Boas al secretario fue contundente: «No puedo aceptar la arbitraria revocación del acuerdo [...] los ensayos de los estudiantes

son una prueba clara de que fui comprendido perfectamente bien».[48] Dos meses después todo había vuelto a la normalidad. José López Portillo, subsecretario del despacho de Instrucción Pública, comunicó a Boas que el presidente había decidido volver a contratarlo, y que Porfirio Parra era el nuevo director de la escuela.[49]

La formación intelectual de los estudiantes mexicanos no satisfizo a Boas y a los profesores extranjeros. En 1911 Boas envió a Ezequiel A. Chávez un informe en el que detallaba los principales problemas que enfrentaban los alumnos que asistían a sus cursos. Uno de ellos era tratar de llegar a conclusiones importantes apoyándose en teorías con bases muy endebles, indicaba que los alumnos no comprendían bien la relación entre observación y teoría. El segundo problema era aceptar lo que el maestro proponía sin una actitud crítica, tratando de aprender todo de memoria. Boas planteaba que estos problemas podrían resolverse haciendo que los alumnos se especializaran en investigaciones concretas en vez de adquirir una formación general que abordaba de manera superficial muchos temas. Recomendaba crear laboratorios en donde se pudieran realizar observaciones directas, al igual que hacer traducciones de libros de antropología y etnología.[50]

Durante la presentación de los trabajos de la primera generación de alumnos de la Escuela Internacional de Arqueología, Historia y Etnología, realizada en el Museo Nacional en 1912, de regreso a México y reinstalado en su puesto como profesor, Boas habló de la relevancia teórica y política de impulsar los estudios antropológicos. Entre los problemas teóricos que debían solucionarse a través de investigaciones específicas destacaban «la antigüedad del hombre en América [y] el desarrollo de los tipos anatómicos del hombre americano, de sus idiomas, de sus civilizaciones». Y entre los que tenían relevancia política identificaba «los del cruzamiento de las razas; los de los efectos del medio ambiente sobre el cuerpo y la mente del hombre; los de los rasgos característicos de las razas y de grupos sociales».[51]

De acuerdo con Boas, la pertinencia de llevar a cabo investigaciones en el terreno lingüístico y etnológico se debía a que las lenguas indígenas y las costumbres ancestrales de los pueblos mexicanos estaban a punto de desaparecer.[52]

La estancia de Boas en México concluyó a mediados de 1912. En mayo terminó sus cursos en la escuela internacional. Un registro oficial muestra la escasa asistencia a los cursos de quien ha sido considerado el individuo que determinó el sentido de la antropología estadounidense durante la primera mitad del siglo XX.[53] De acuerdo con este registro, en la materia de antropometría se inscribieron 16 alum-

nos pero sólo asistieron cuatro, a pesar de que se invitó a los médicos del Servicio Higiénico Escolar; a la materia de biometría asistieron cinco alumnos; y a la materia de lingüística 10 alumnos. Finalmente, Boas obtuvo autorización de la Secretaría de Educación para llevarse algunos cráneos y 17 cajas de tepalcates para continuar sus investigaciones en Estados Unidos.[54]

La historia, sin embargo, no terminó en 1912. Una vez que Boas abandonó México y que la insurrección interfirió cada vez más con las actividades académicas, la Escuela Internacional funcionó con poca regularidad.[55] Desde Nueva York, Boas siguió tratando de impulsar el proyecto hasta mediados de la década de los veinte. En repetidas ocasiones trató de obtener mayor financiamiento de los gobiernos europeos y de las instituciones académicas estadounidenses, a pesar de que el inicio de la Primera Guerra Mundial redujo considerablemente el presupuesto para estos fines. Asimismo, mantuvo una comunicación epistolar constante con los mexicanos para que continuaran las investigaciones, adquirieran libros, no abandonaran los proyectos de publicación que habían sido establecidos previamente, y entablaran relación con otras instituciones nacionales interesadas en el trabajo antropológico (el Museo Nacional, la Universidad, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, la Sociedad «Antonio Alzate» y el Instituto Geológico).[56] Con ello no pretendía intervenir en el trabajo de los mexicanos. En carta al geólogo francés Jorge Engerrand aclaraba: «No quiero que tengan la impresión [...] de que deseo controlar en forma alguna la continuación del trabajo que tuve la buena suerte de iniciar».[57]

En 1914 la crisis política se había agudizado y la Escuela Internacional quedó totalmente desarticulada. Alfred Tozzer, quien había asumido la dirección en 1913, tuvo que salir de México por ser extranjero. Las colecciones de la escuela fueron resguardadas, primero por Alfonso Pruneda y después por Manuel Gamio, en una casa particular y en el Museo Nacional. Durante ese periodo Boas escribió decepcionado a Seler: «Nos entristece el resultado de nuestras estúpidas acciones en México».[58] A fines del mismo año, sabiendo que la escuela estaba provisionalmente cerrada, envió una carta a Gamio en la que sintetizó el sentido de su proyecto en México:

> «Cuando usted tenga la oportunidad de hablar del trabajo de la Escuela, me gustaría que del modo más enfático represente el hecho de que ha sido nuestra política desde el principio estar al servicio del desarrollo del trabajo científico en México; y de que esperamos de la cooperación de hombres de diferentes nacionalidades,

y también particularmente de los mexicanos, el desarrollo gradual de un cuerpo de hombres que sean capaces de hacer avanzar nuestra ciencia y por lazos de amistad surgidos del trabajo común, continúen laborando unidos a lo largo de sus vidas».[59]

Algunos años después, Boas tuvo una violenta reacción ante el episodio de espionaje de cuatro antropólogos, introducidos por él en el medio mexicano, y enviados por el gobierno estadounidense para obtener información sobre México. Además de ser una expresión de sus convicciones políticas, este comportamiento muestra su lealtad hacia aquellos que quizá no llegaron a ser realmente sus interlocutores intelectuales, pero sí sus amigos.

En su libro *La guerra secreta en México*, Friedrich Katz advierte que en los primeros años del siglo XX Porfirio Díaz transformó la política de apertura irrestricta a los intereses económicos estadounidenses, invitando a países europeos a invertir en México. Lo anterior justificó una fuerte actitud intervencionista del gobierno del presidente Wilson hacia México, que se prolongó durante el periodo revolucionario. Por otra parte, los conflictos entre Estados Unidos y las potencias europeas en la Primera Guerra Mundial alimentaron también el avance del intervencionismo estadounidense.[60]

En Estados Unidos, Boas se manifestó abiertamente en contra de la intervención del presidente Wilson en la política interna de México. En una conferencia pronunciada en la Universidad de Columbia, en 1916, resumía su posición en los siguientes términos:

«En nuestro trato con México, el presidente Wilson ha declarado considerar a este país como un Estado soberano en cuyos asuntos internos no tenemos derecho a intervenir; sin embargo, él ha intervenido continuamente apoyando a un partido o a otro, declarando o expresando implícitamente quién sería para él un candidato aceptable para la presidencia. En vez de reconocer la autonomía de un Estado extranjero, ha pedido que el gobierno y sus funcionarios se ajusten a sus ideas personales. La puesta en práctica de esta política ha tenido consecuencias tales que si yo fuera un patriota mexicano diría justificadamente que, bajo una máscara de amistad, la política de los Estados Unidos durante los últimos años ha sido promover el desorden interno mediante la manipulación de los partidos políticos [...] a fin de crear una situación que hará que México desaparezca como Estado independiente».[61]

En su correspondencia con los mexicanos expresó el mismo punto de vista sobre la aplicación de la Doctrina Monroe en Latinoamérica:

> «En mi opinión, el año de 1898 marcó el final de una época en los Estados Unidos. Al igual que otros países, ahora tenemos un pueblo agresivamente nacionalista. Las circunstancias se han visto agravadas por las contradicciones entre lo que pretendemos ser y lo que somos. Un ejemplo de ello es nuestra posición frente a la Doctrina Monroe. No permitimos que los países latinoamericanos definan una política propia y al mismo tiempo pretendemos reconocer su soberanía».[62]

En esta misma carta manifestaba a Jorge Engerrand el temor de que su correspondencia fuera censurada por el gobierno estadounidense a causa de estas posiciones políticas: «No sé cuántas veces más podré escribirte sin que mis cartas sean abiertas por un censor».[63]

En este contexto, durante el mes de agosto de 1917 Boas informó a su amigo Alfred Tozzer que dos antropólogos estadounidenses que oficialmente habían emprendido un viaje de estudio a Yucatán, realizaban una misión de espionaje financiada por el gobierno estadounidense.[64] Se trataba de John Alden Mason y William H. Mechling, quienes se habían unido a la expedición encabezada por Herbert J. Spinden[65] y Sylvanus Morley en la península yucateca. Ambos estuvieron anteriormente en México, vinculados a los proyectos de la Escuela Internacional. Mason había estudiado el dialecto de los tepecanos en el estado de Jalisco,[66] y Mechling se había concentrado en la distribución de lenguas en el estado de Oaxaca y en un estudio comparativo de dos dialectos nahuas hablados en el mismo estado.[67]

Casi inmediatamente después de enterarse de los propósitos de los cuatro investigadores estadounidenses en Yucatán, Boas se puso en contacto con Manuel Gamio y con Ezequiel A. Chávez para aclarar que no tenía nada que ver con ellos.[68] Gamio parece no haberle dado mucha importancia al asunto pues contestó que se daba por enterado hasta febrero de 1918. En términos generales, su respuesta era que la Dirección de Estudios Arqueológicos no contrataría ni daría información a ninguno de los antropólogos estadounidenses.[69]

Esta historia de espionaje no tuvo mucha resonancia en México, pero en los Estados Unidos desató una cadena de acontecimientos. En 1919, Boas decidió denunciar públicamente a los espías en un reconocido periódico estadounidense, *The Nation*. Manifestó su indignación porque un grupo de científicos sociales faltara a la verdad y engañara

a las poblaciones que estudiaba. Para Boas, la expedición de espionaje en Yucatán podía tener repercusiones profundas sobre la actitud que México tomaría hacia otros científicos estadounidenses genuinamente interesados en la investigación. La carta escrita al editor de *The Nation* es incendiaria, pero no menciona ni el nombre de México ni el de los espías.[70] Al editor de *The Nation*:

> «En la guerra que declaró al Congreso, el presidente Wilson expresó que sólo las autocracias mantienen espías, y que éstos no son necesarios en las democracias. En el momento en el que el presidente hacía esta afirmación, el gobierno de los Estados Unidos estaba empleando un sinnúmero de espías. Me preocupa aclarar las discrepancias que existen entre las palabras del presidente y los hechos, aunque quizá tengamos que aceptar su afirmación en el sentido de que vivimos bajo un régimen autocrático, y que nuestra democracia es una ficción. El punto sobre el cual quiero hacer una enérgica protesta es que varios individuos dedicados a la ciencia, individuos que me niego a designar a partir de ahora como científicos, la han prostituido al usarla como cobertura para realizar actividades de espionaje. Un soldado cuya ocupación es asesinar, un diplomático acostumbrado a la disipación y a la intriga, un político habituado a entrar en componendas con su conciencia, un hombre de negocios cuya meta es obtener el máximo beneficio personal dentro de los límites fijados por la ley, pueden ser disculpados si ponen la devoción patriótica por encima de la decencia al realizar servicios de espionaje. Se limitan a aceptar el código de moralidad imperante en la sociedad moderna. No es este el caso del científico. La esencia misma de su vida es estar al servicio de la verdad. Todos conocemos científicos cuyas vidas privadas no satisfacen un *standard* de veracidad, pero que sin embargo no llegarían a falsificar los resultados de sus investigaciones. Es difícil tener que aceptarlos porque revelan una falta de carácter susceptible de provocar una distorsión de los resultados de su trabajo. Sin embargo, una persona que utiliza la ciencia como cobertura para realizar actividades de espionaje, que se presenta ante un gobierno extranjero como investigador, que pide ayuda para sus pretendidas investigaciones a fin de llevar a cabo sus maquinaciones políticas, prostituye la ciencia de manera imperdonable y no puede ser considerado un científico.
>
> Por casualidad, pruebas incontrovertibles han llegado a mis manos de que al menos cuatro individuos que llevaban a cabo in-

vestigación antropológica habiendo sido contratados como espías por el gobierno, se han presentado ante gobiernos extranjeros como representantes de instituciones académicas estadounidenses, y como encargados de la realización de investigaciones científicas. Además de resquebrajar la credibilidad en la ciencia, han desprestigiado el trabajo científico. A consecuencia de sus actos las naciones verán con desconfianza la visita de un investigador extranjero deseoso de realizar trabajo honesto, sospechando que encubre siniestras intenciones. Acciones de este tipo levantan una barrera infranqueable al desarrollo de la cooperación internacional».

La reacción de la antropología oficial estadounidense hacia la denuncia de Boas no se hizo esperar. La Asociación Americana de Antropología se reunió pocos días después y sancionó duramente la iniciativa de Boas. En esta reunión se decidió que él y el grupo que lo apoyó (aproximadamente diez científicos, encabezados por Alfred L. Kroeber, de la Universidad de California) quedaran impedidos de participar en cualquier proyecto financiado por el gobierno estadounidense al que habían desprestigiado. Asimismo, se declaró que los cuatro antropólogos no eran espías sino miembros de un equipo de investigación científica en Yucatán.

La información que Boas tenía era verídica y en 1920 reclamó personalmente a Mason su participación en esta actividad de espionaje. La respuesta de Mason, que decepcionó mucho a Boas, fue que un ciudadano tenía obligación de responder a las demandas de su gobierno aun cuando la realización de este tipo de servicios fuera desagradable:

«No coincido con Usted en relación con el hecho de que cuando un científico es llamado a proporcionar tal servicio (espionaje), al igual que cualquier ciudadano debe sublimar sus propios deseos y satisfacer las demandas de su gobierno, tomando en consideración que este servicio es necesario y practicado en todas las naciones [...] Espero nunca volver a ser requerido para este trabajo, pero si acaso llego a serlo, aplicaría todas mis capacidades para realizarlo. Debo aclarar que encontré desagradable tanto el trabajo como las personas con quienes lo realicé, y que estuve muy contento de haber sido llamado de vuelta».[71]

Después del incidente con los espías, Boas mantuvo una actitud crítica hacia las políticas del gobierno estadounidense y una posición política liberal frente a los grandes acontecimientos internacionales

que marcaron la historia de la primera mitad del siglo XX. Durante la época del macartismo en los Estados Unidos dirigió el American Committee for Democracy and Intellectual Freedom, en defensa de los académicos y escritores delatados como opositores al gobierno.[72] Fue también activista en contra del nazismo, y durante este periodo dio un nuevo impulso a los estudios críticos de las razas.

La herencia de Boas en México ha sido asociada a la figura de Manuel Gamio, considerado el representante más importante del indigenismo oficial de la época posrevolucionaria. Gamio no participó directamente en la revolución, pero, en términos ideológicos, se identificó más con los planteamientos de la coalición constitucionalista que con aquellos de los grupos zapatista y villista.[73] Esta empatía y el proceso de reconfiguración de las instituciones culturales y educativas que se dio desde la última parte del proceso revolucionario son elementos que explican el rápido ascenso de Gamio como funcionario a partir de 1915.

Desde los diferentes cargos que ocupó influyó poderosamente en las orientaciones de la antropología mexicana en la primera mitad del siglo XX. Aun los autores que consideran que la labor de Gamio como funcionario fue muy positiva por haber introducido un criterio antropológico en la toma de decisiones políticas reconocen que esta orientación dio a la antropología mexicana un carácter aplicado que excluyó cualquier consideración teórica.[74]

La formación inicial de Manuel Gamio fue similar a la de muchos intelectuales mexicanos en la última parte del siglo XIX. Estudió en la Escuela Nacional Preparatoria, donde entró en contacto con Ignacio Marquina. Continuó en la Escuela de Minería, donde conoció a Pastor Rouaix. Finalmente, ingresó a la sección de antropología del Museo Nacional en donde estudió con Nicolás León, Jesús Galindo y Villa y José Juan Tablada.[75] A diferencia de la mayor parte de sus contemporáneos, Gamio estuvo becado en Nueva York en 1910 para trabajar bajo la supervisión de Boas en la Universidad de Columbia. Durante este periodo, Boas escribió a Zelia Nuttall que el alumno mexicano progresaba pero tenía deficiencias importantes en su formación precedente, en particular una falta de percepción crítica:

> «El problema principal que experimenta es cierta vaguedad en su acercamiento a los temas, consecuencia del método en que fue entrenado. Parece que aprendió el contenido de libros y conferencias, más que haber adquirido experiencia con una investigación propia».[76]

A su regreso a México, Gamio formó parte de la primera generación de la Escuela Internacional. Durante este periodo Boas recibió informes negativos sobre su desempeño académico.[77] Quizá debido a ello en su correspondencia se expresaba de manera mucho más elogiosa de otros mexicanos: «Genaro García es un hombre muy confiable».[78] En sus cartas a Boas, el geólogo Jorge Engerrand exaltaba las figuras de Ezequiel A. Chávez y de Alfonso Pruneda, en tanto que de Gamio señalaba: «No ha hecho otra cosa que intrigar para conseguir un empleo y su trabajo ha sido casi nulo. Es un elemento pésimo y no quiero, en ningún caso, tenerlo otra vez conmigo».[79] Engerrand fue un enemigo acérrimo, tanto de Gamio como de Nicolás León.

La percepción negativa que Boas tenía de Gamio cambió radicalmente en 1915, cuando éste fue nombrado inspector general de Monumentos. Con ello adquirió una nueva posición de funcionario cultural vinculado al nuevo régimen que encajaba a la perfección con las expectativas de Boas, quien no había perdido las esperanzas de continuar con el proyecto de la Escuela Internacional. Así, cuando Gamio aseguraba en 1915 que «las condiciones del país están mejorando rápidamente y yo creo que muy pronto va a ser fácil emprender investigaciones antropológicas en gran parte de la república»,[80] la reacción de Boas fue muy entusiasta porque confiaba que su antiguo alumno en la Universidad de Columbia y en la Escuela Internacional se convertiría en un enlace con el país en el que tanto había tratado de influir. Esto explica que durante este periodo Boas declare a Ezequiel A. Chávez: «El señor Gamio se está convirtiendo en un hombre verdaderamente útil».[81]

El año de 1917 Gamio asumió la dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Desarrollo, desde donde mantuvo una correspondencia regular con Boas. Le envió un ejemplar de *Forjando patria,* recién publicado, así como información acerca de la Sociedad de Estudios sobre Folklore que acababa de fundarse en México. Boas respondía que le gustaría sugerir temas de estudio para la Sociedad y recomendaba a los investigadores mexicanos que evitaran teorizar y se apegaran al trabajo empírico:

> «Uno de los errores que es cometido frecuentemente por los académicos hispanoamericanos [...] es que en vez de proporcionar simplemente el material, teorizan sobre éste [...] [cuando] el principio de su deducción debería ser únicamente el análisis sobre el objetivo de sus datos».[82]

También enviaba bibliografía sin perder la esperanza de que las actividades de la escuela pudieran reiniciarse. Entre los libros importantes incluidos en la bibliografía etnológica enviada a Gamio en 1917 se encontraban las obras de Ratzel, *History of Mankind;* de E.B. Tylor, *Primitive culture;* de Durkheim, *La vie religieuse des primitives;* y de Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales des primitives.*[83]

El hecho de que Gamio citara a Boas en *Forjando patria* no implica un indicio de que ambos compartieran la misma orientación teórica y conceptual. En esta obra Gamio reprodujo los estereotipos acerca de las razas mexicanas que habían estado en boga en la última parte del siglo XIX; ello a pesar de que al mismo tiempo sustentaba ideas boasianas, como por ejemplo que todas las razas tenían las mismas aptitudes intelectuales en iguales condiciones de educación y medio. En otras palabras, *Forjando patria* es un libro que refuta la inferioridad indígena a través de un discurso sobre las razas que paradójicamente era muy similar al de los «raciólogos» de fines del siglo XIX. Este discurso hacía referencia al viejo concepto del carácter moral de las razas, y proponía que éstas debían ser conducidas hacia el progreso por un grupo étnico más evolucionado.

De acuerdo con la concepción de Gamio, el indio era «tímido, carece de energías y aspiraciones y vive siempre temeroso de los vejámenes y del escarnio de la «gente de razón», del hombre blanco». Atribuía esta condición a un conjunto de elementos articulados a través de una retórica barroca:

> «Aún macula en su frente el verdugón que alzara la bota ferrada del castellano conquistador. ¡Pobre y doliente raza! En tu seno se hallan refundidas la pujanza del bronco tarahumara que descuaja cedros en la montaña, el exquisitismo ático del divino teotihuacano, la sagacidad de la familia de Tlaxcallan, el indómito valor del sangriento mexica. ¿Por qué no te yergues altiva, orgullosa de tu leyenda y muestras al mundo ese tu indiano abolengo. ¡Pobre y doliente raza! No en vano te oprimió durante siglos un yugo dos veces tirano: el fanatismo gentil que deificó a tus monarcas sacerdotes; y el modo de ser brutalmente egoísta de los conquistadores que ahogó siempre toda manifestación, por sana y elevada que fuese, si provenía de la clase inferior. No despertarás espontáneamente. Será menester que corazones amigos laboren por tu redención».[84]

El historiador británico David Brading señaló en un trabajo sobre Gamio que los componentes del discurso indigenista de este autor

fueron un «liberalismo, animado por un nacionalismo modernizante, que buscaba la incorporación y la asimilación de comunidades indígenas en la sociedad urbana hispana».[85] A través de estos elementos quedó descartado que el indígena fuera inferior, pero también que la civilización indígena pudiera hacer alguna aportación positiva al México moderno, a excepción de los vestigios arqueológicos e históricos que fungían como símbolos de una especificidad nacional. En la primera parte de su ensayo, Brading da por sentado que Boas ejerció una influencia importante sobre Gamio, y que gracias a ésta después de la revolución la antropología tuvo un nuevo giro. Ahora bien, un análisis más detallado conduce a relativizar la influencia de Boas sobre Gamio, así como el mito de que Gamio fue el hacedor de la antropología moderna en México. Existen otros elementos que corroboran el sentido de esta interpretación.

A partir de 1917, un grupo de intelectuales y funcionarios culturales cercanos al poder político comenzó a impulsar proyectos educativos en los que trataron de involucrar a Boas. En 1917, Alberto J. Pani lo invitó a participar en un nuevo proyecto de educación rural en el que participarían Chávez, Vázquez Gómez, Cabrera, Bonilla y Díaz Lombardo.[86] A pesar de que la naturaleza del plan era totalmente diferente al de la Escuela Internacional, Boas no lo rechazó. En una carta al presidente de la Universidad de Columbia señalaba el objetivo de estos establecimientos de educación rural:

> «establecer una escuela rural en un pedazo de tierra lo suficientemente grande como para realizar trabajo agrícola, con profesores mexicanos supervisados por norteamericanos para garantizar la realización del proyecto; la escuela deberá atraer maestros y campesinos de los alrededores y ejercer su influencia como institución educativa moderna [...] Creemos que es importante tomar en cuenta la susceptibilidad de los mexicanos, que verían mal que un extranjero se atreva a hacer sugerencias».[87]

Ese mismo año explicaba a Francisco Vázquez Gómez su concepción de un proyecto educativo de carácter rural, en el que existen paralelismos importantes con el proyecto de la escuela internacional:

> «Pensamos que sería deseable establecer en alguna parte de México una escuela privada, libre de cualquier tipo de filiaciones, ya sea gubernamentales o partidarias, y donde los maestros, en particular de escuelas rurales, pudieran ser adiestrados para enseñar

el trabajo práctico a los niños bajo las condiciones específicas de varias partes de México [...]. Creemos que este trabajo no debe ser hecho por norteamericanos sino por mexicanos».[88]

La respuesta de Vázquez Gómez desde San Antonio no fue entusiasta. Consideraba que dado la situación por la que atravesaba México era imposible establecer una escuela privada. Por otra parte, no le parecía adecuado restringir la participación a los mexicanos debido a que el país necesitaba contacto con profesores extranjeros.[89]

En la correspondencia que Boas intercambió con Gamio durante este periodo se mostraba preocupado por la situación del país después de la revolución, en particular por la dificultad de formar nuevos cuadros dirigentes con un nivel educativo y cultural elevado. Estaba dispuesto a ayudar a los funcionarios mexicanos en lo que fuera necesario, a pesar de que para ellos el interés por la antropología había cedido su lugar a proyectos políticos de carácter educativo:

«México ha perdido mucha gente instruida, y los conflictos en el sistema educativo han reducido el número de individuos con buena formación, por ello es urgente la formación de líderes bien preparados en un futuro cercano. Esta necesidad debe ser satisfecha y haré cualquier cosa que esté en mis manos para contribuir a ello».[90]

En 1918 Gamio fue designado director de Estudios Arqueológicos y Etnográficos de la Secretaría de Fomento por Pastor Rouaix, a quien Gamio puso en contacto con Boas para facilitar que algunos estudiantes mexicanos fueran becados en Estados Unidos. El retrato que Gamio hizo ante Boas de Pastor Rouaix resumía el estereotipo del nuevo «funcionario-científico social» que se configuró en los años que siguieron a la revolución:

«[Rouaix es] el primer elevado funcionario que ha implantado el estudio de la población mexicana desde trascendentales puntos de vista sociológicos y antropológicos [...] [que] se ha mostrado partidario de la implantación en México de los métodos técnicos y científicos de Norteamérica y de otros países extranjeros [...] [y que] ha iniciado el envío de jóvenes a universidades e instituciones científicas americanas».[91]

Durante la primera parte del siglo XX en México, las ciencias sociales, y en particular la antropología, se convirtieron cada vez más en

instrumentos en manos de los nuevos funcionarios deseosos de hacer estudios aplicados para transformar las condiciones de vida de la población. A diferencia de Estados Unidos, donde la antropología se separó del ámbito de los museos y comenzó a ser desarrollada con mayor independencia en las universidades durante la primera parte del siglo XX,[92] en México los estudios antropológicos quedaron directamente vinculados con el aparato estatal. Para que la antropología que se practicó a fines del siglo XIX se hubiera desprendido de la herencia evolucionista y comenzara a funcionar bajo los parámetros de una disciplina moderna, debieron haberse operado cambios importantes que en México no llegaron a concretarse por el vínculo con el Estado. Entre estas transformaciones hay que mencionar la erradicación del sentido de deber moral, la separación del ámbito de los museos, la construcción de un espacio académico en donde pudiera desarrollarse una visión crítica, y finalmente la independencia frente a los proyectos políticos.

En el discurso pronunciado por Manuel Gamio, entonces director del Instituto Nacional Indigenista, para celebrar el «Día del indio», en 1942, se vuelve a reproducir una vieja concepción acerca de la transformación del indígena en la que es posible identificar rastros de la influencia evolucionista:

> «La tendencia de este Instituto no es la de mejorar el tipo racial de los aborígenes, sino satisfacer las necesidades y aspiraciones biológicas, económicas y culturales de los grupos que vegetan en las más bajas etapas de evolución, sin parar mientes en que su tipo racial sea el indígena puro o bien el mestizo en cualquiera de sus gradaciones. No vamos en efecto a ocuparnos de hombres que ya viven en superiores etapas evolutivas y cuentan con medios económicos suficientes para satisfacer normalmente sus necesidades y aspiraciones, por el solo hecho de que son indígenas. [...] En México, por ejemplo, no se puede ni se deben aplicar métodos indigenistas de mejoría económico-cultural a hombres de tipo del gran presidente Juárez, al ilustre arzobispo Próspero María Alarcón, al eminente polígrafo Ignacio Altamirano, aun cuando sean indígenas de pura raza, puesto que la mayor parte de sus características económicas y culturales han dejado de ser de tipo indígena».[93]

Al igual que los científicos sociales de la última parte del siglo XIX, Gamio consideraba que el indígena debía quedar integrado a la sociedad moderna. Esto suponía que abandonara su propia cultura para

asimilar la mestiza y blanca. Aunque creía que algunos indígenas habían alcanzado «superiores etapas evolutivas», su planteamiento era que si los caracteres fisiológicos de un individuo de raza india no habían sido modificados por el mestizaje, la uniformación en materia cultural y educativa era suficiente para que un indígena pudiera formar parte de la sociedad moderna. Ahora bien, la idea de que la entrada del indígena a la modernidad implicaba necesariamente el abandono de sus costumbres y de su forma de vida reflejaba que los intelectuales del siglo XX seguían reproduciendo el esquema de integración nacional que había sido definido durante el siglo XIX. La posición de Boas en relación con la misma cuestión era radicalmente diferente. En una carta al editor de *The Nation* en 1918, advertía: «se debe tener el mayor cuidado, de desarrollar los gérmenes culturales que están presentes en todas partes, más que tratar de hacer entrar a todos los pueblos primitivos dentro de nuestra forma de organización cultural».[94]

De lo anterior se desprenden algunas conclusiones: 1) el estatuto de Gamio como funcionario y promotor oficial de los estudios antropológicos no favoreció el desarrollo de una antropología de carácter académico y teórico en la que pudiera llevarse a cabo una crítica de fondo al evolucionismo decimonónico. 2) La relación con Boas legitimó la labor de Gamio sin que fueran examinadas las diferencias irreconciliables que existían entre ellos. 3) La relación entre ellos no estuvo determinada por una discusión intelectual, sino por una colaboración en proyectos coyunturales que Gamio como funcionario y Boas en su vertiente de «empresario académico» estaban interesados en impulsar. Por último, la consolidación del proyecto de la Escuela Internacional pudo haber contribuido a la formación de una nueva generación de antropólogos que a partir de una discusión crítica sobre el evolucionismo habría establecido una ruptura más clara con las orientaciones de la antropología que se venía haciendo en México desde el último tercio del siglo XIX.

3
Manuel Gamio y el indigenismo como proyecto político

En *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, acerca de los mitos generados por la cultura hegemónica durante el siglo XX en México, Roger Bartra examinó la construcción y el entrelazamiento de una serie de imágenes en torno a «lo mexicano» que dieron fundamento a una identidad nacional. Atribuyó el origen de las representaciones del «alma nacional» a los intelectuales liberales y positivistas del siglo XIX, y una versión perfeccionada de éstas a autores de las primeras décadas del siglo XX, tales como Ezequiel A. Chávez, Manuel Gamio, Julio Guerrero, Martín Luis Guzmán, Andrés Molina Enríquez, Justo Sierra y Carlos Lerdo de Tejada. En sus obras, la definición de una identidad mexicana se encuentra vinculada con «una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno», misma que generó «una compleja mitología que tiende a sustituir el formalismo de la democracia política por una imaginería que provoca una cohesión social de tipo irracional».[1]

Manuel Gamio fue uno de los creadores de esta mitología. Por otra parte, su trayectoria personal ilustra el hecho de que al terminar la revolución el desarrollo de las ciencias sociales tomara un giro político. Entre los temas abordados por la antropología, la sociología y la demografía, entre 1920 y 1940 dominaron aquellos que estaban en la agenda del nacionalismo posrevolucionario: la integración racial de la población mediante el mestizaje y el de la definición de referencias culturales que permitieran pensar la unidad social. El trabajo en torno a esta temática estuvo a cargo de científicos sociales que se insertaron en el aparato del Estado para llevar a cabo la «misión» política de transformar y modernizar a la sociedad. El encuentro entre intelectuales y políticos no tuvo un sentido unívoco pues si bien antropólogos, sociólogos y demógrafos necesitaron del Estado posrevolucionario para avanzar en sus investigaciones, éste fue un receptor ávido de propuestas culturales y educativas que alimentaran el nuevo proyecto de nación y de sociedad.

La relación que los intelectuales promovieron de una nueva versión del pensamiento sobre las razas con la clase gobernante, al terminar la fase armada de la revolución, estuvo determinada por una nueva cultura política que permitió el predominio de las relaciones de «amistad» –y también de lo opuesto– o de clientelazgo entre los actores políticos, por lo que en el proceso de institucionalización de la antropología no estuvo ausente el tráfico de influencias para obtener cargos políticos. Para dar mayor viabilidad a sus estudios aplicados de antropología y arqueología,[2] Gamio buscó allegarse los favores de la nueva clase política, bien proponiendo medidas para mejorar la condición de la población indígena o bien haciendo una abierta labor de proselitismo en favor de los hombres en el poder. Gracias a estos vínculos, el antropólogo accedió a la dirección de instituciones desde la que justificó la expansión de una forma de nacionalismo que exaltó ideas de unidad racial y cultural.

El caso de Gamio muestra, además, cómo los lazos de solidaridad que unieron a políticos e intelectuales fueron más complejos de lo que hasta ahora se había pensado. En una investigación reciente, Renato González Mello ha demostrado la filiación del antropólogo con la Hermandad Rosacruz Quetzalcóatl, a la cual pertenecían también Ramón P. Denegri, Gilberto Loyo, Luis L. León, Jesús Silva Herzog, Eduardo Villaseñor, Eulalia Guzmán y Diego Rivera.[3] El hecho de que Gamio fuera un miembro activo de una agrupación secreta permite deducir que las alianzas ocultas que unieron a políticos, artistas e intelectuales pudieron haberse reflejado en la definición de proyectos políticos más amplios.

Es decir, las ideas y los intereses compartidos por las elites científicas, artísticas y políticas en el seno de la masonería o de las sociedades teosóficas animaron las propuestas de transformación social que intelectuales y políticos fraguaron en las reuniones de agrupaciones secretas –como la que se reunía en la pirámide de Teotihuacan– al igual que en los escritorios de las secretarías de Estado.

Tras un periodo de formación académica en el campo de la antropología –primero en la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas y después en la Universidad de Columbia en Nueva York–, Manuel Gamio inició su carrera como funcionario. En 1916 publicó el libro *Forjando patria*, que marcó los grandes ejes del pensamiento indigenista en relación con la definición de un nuevo nacionalismo. En 1917 Carranza lo puso al frente de la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento, donde permaneció hasta 1925, año en que fue nombrado subsecretario de Educación

Pública. Pocos meses después renunció a este puesto tras negarse a avalar las compras ilícitas realizadas por funcionarios de la secretaría. Después de residir un tiempo entre México y Estados Unidos, Gamio regresó definitivamente al país, ocupando varios puestos de menor importancia.[4] En 1942, fue nombrado director del Instituto Indigenista Interamericano, cargo en el que permaneció hasta su muerte, en 1960.

La creación de la Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento ha sido considerada «la primera etapa de la institucionalización de la antropología».[5] La dirección fue producto de las ideas de Pastor Rouaix y Andrés Molina Enríquez, ambos provenientes del carrancismo y partidarios de impulsar una nueva política educativa y cultural que integrara los grupos indígenas al nuevo orden político. Al frente de esta dependencia, Gamio emprendió una investigación sobre la población del valle de Teotihuacan, los resultados de la observación etnográfica fueron entrelazados con el trabajo arqueológico. En esa época el antropólogo se decía comprometido con la tarea de ofrecer a los gobernantes información fidedigna acerca de una realidad social cuya naturaleza desconocían.[6] Acerca de su desempeño como funcionario durante este periodo, Aurelio de los Reyes señaló:

> «Manuel Gamio era un tecnócrata por su afán de planificar y organizarlo todo armónicamente como una máquina donde cada pieza tiene su sitio, engranaje y función, antes de ejecutar las acciones. Era un tecnócrata humanista por su preocupación por los demás, en particular por la población indígena, que sería afectada para bien o para mal, con las acciones del gobierno. ¿Sería Manuel Gamio un poder tras el trono? Tal parece que sí».[7]

Entre 1919 y 1920, la Secretaría de Agricultura y Fomento estableció como una de sus prioridades «el mejoramiento del territorio y la población». Gamio calculaba que los indígenas eran mucho más numerosos de lo que se había pensado a fines del Porfiriato, debido a que en los últimos censos la clasificación entre indígenas y no indígenas se había hecho con base en el idioma, por lo que «muchos individuos que son indios de raza, pero que ya no hablan los idiomas aborígenes, o dicen que no los hablan, fueron indebidamente considerados [...] como individuos de raza blanca».[8] Observó que las diferencias culturales eran fundamentales para caracterizar a los grupos raciales puesto que «las agrupaciones de raza blanca, de raza indígena y de raza mezclada difieren entre sí en lo referente a tradiciones, ideas morales, industrias, habitaciones, indumentaria, implementos domésticos,

etcétera». Llegaba a la conclusión de que «para alcanzar un armónico y efectivo desarrollo de nuestra población, es necesario no sólo fomentar el progreso de aquellas heterogéneas manifestaciones de cultura o civilización, sino hacer que se acerquen, se mezclen, se homogeneicen».[9] Como funcionario de la Secretaría de Agricultura y Fomento, Gamio impulsó los estudios estadísticos y antropológicos acerca de los caracteres físicos y la cultura de las razas mexicanas.[10] Asimismo, subrayó el interés de estudiar a la población desde las perspectivas de la salubridad, la migración y el crecimiento demográfico.

En 1920, Gamio fundó la revista *Ethnos* desde donde llamaba a los gobernantes a tomar conciencia «de que existe una enorme mayoría de mexicanos ignorados». La revista alentaba el examen de «los fenómenos que entraña el desarrollo normal o anormal de las agrupaciones humanas y su consecuente mejoría «de acuerdo con los principios y métodos científicos preconizados por las ciencias sociales: Historia, Sociología, Antropología, Psicología, etcétera».[11] Consideraba que estos fenómenos eran de índole racial pero estaban también relacionados con una problemática económica y educativa. Denunciaba el hecho de que el Porfiriato hubiera mantenido a los indígenas en un «abandono absoluto», despojándolos de sus tierras y explotándolos en el trabajo, lo cual había provocado la revolución de 1910:

> «[...] la revolución ha demostrado prácticamente, que es una necesidad ineludible para los gobiernos de México basar su acción sobre el conocimiento de los pueblos que rigen. Lógicamente no puede gobernarse lo que se desconoce y esa masa desconocida de indios que integran la mayor parte de la población mexicana, constituye una seria amenaza para la paz pública, si no se procura estudiarla para satisfacer sus necesidades y aspiraciones».[12]

Acerca de las políticas que el Estado debía aplicar para mejorar la población y consolidar la nacionalidad, recomendaba «procurar la fusión racial de los elementos heterogéneos que hoy constituyen a la población mexicana, la generalización de las ideas de cultura moderna y la unificación del idioma. Sin esto no puede existir la patria ni la nacionalidad».[13]

La propuesta de integración indígena de Manuel Gamio en los años veinte estuvo vinculada a la propuesta de depuración médico-higiénica inspirada en la eugenesia, y al pensamiento criminológico que planteaba la necesidad de imponer medidas de profilaxis social que tomaban como punto de referencia la variable de la herencia racial. En 1921,

Gamio representó a México en el Segundo Congreso Internacional de Eugenesia que tuvo lugar en Nueva York. De los dos grandes temas analizados en este congreso –el mejoramiento de las razas humanas y el estudio de los problemas interraciales desde el punto de vista antropológico– participó en el segundo.[14] Aunque la concepción que la eugenesia propuso acerca de las razas humanas se propagó fundamentalmente en el ámbito médico, en los años veinte Gamio era reconocido como un autor cuyas aportaciones se reflejaban tanto en los estudios antropológicos como en la difusión del pensamiento eugénico.[15] Asimismo, se interesaba en los postulados de la teoría de la «defensa social» debido a que a fines de los años veinte ocupó el cargo de magistrado del Consejo Supremo de Defensa y Prevención Social del Distrito Federal, donde apoyó de manera entusiasta la aparición de la *Revista Mexicana de Derecho Penal* que abordaba el problema de la delincuencia desde la teoría de la «defensa social». Conoció a abogados y criminólogos que –como José Ángel Ceniceros– utilizaron los trabajos de Gamio en su reflexión sobre la manera en que la salud y la higiene de la población intervenían en la transformación de la sociedad.[16]

Entre 1938 y 1942 Gamio fue jefe del Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación. Durante este periodo impulsó la publicación de la revista *Migración. Población. Turismo*, dedicada al «estudio científico del problema demográfico» y comprometida con el mejoramiento del «bajo nivel económico, higiénico y cultural de las grandes masas que forman el pueblo mexicano». En ella Gamio publicó varios artículos sobre temas relacionados con el aumento y la redistribución de la población del país; el mestizaje con elementos extranjeros; la selección de la inmigración y la limitación de la emigración de mexicanos a Estados Unidos; y sobre el estudio de las etapas evolutivas de la población mexicana. Asimismo, *Migración. Población. Turismo* difundió los planteamientos eugenistas. En 1944, publicó un listado de las ponencias presentadas en la sección «Etnología y Eugenesia» del Primer Congreso Demográfico Interamericano.

Estas ponencias giraron en torno al mestizaje, la población indígena, los prejuicios raciales, la disfunción social, la población negra.[17] El principal creador de la política demográfica mexicana entre 1930 y 1950 fue Gilberto Loyo, con quien Gamio convivió en la Hermandad Rosacruz Quetzalcoátl.[18] Para la historiadora Alexandra Stern, Gilberto Loyo alentó una nueva forma de «organicismo social» que sobrevivió hasta 1960 y que sustituyó al que había imperado en la última parte del siglo XIX. Ella propone que en la definición del «organicismo social» desarrollada a mediados del siglo XX en México intervinieron elementos

del fascismo italiano, como las teorías biotipológicas de Conrado Gini, introducidas en México por Gilberto Loyo.[19]

Además de formar parte de la burocracia que promovió un proyecto de reconstrucción social basado en la homogeneización racial, Gamio hizo proselitismo político activo en favor de los hombres en el poder. En una carta manuscrita dirigida a Calles en 1924, Ramón P. Denegri –entonces secretario de Agricultura y Fomento y miembro junto con Gamio de la Hermandad Rosacruz Quetzalcóatl– lo describía como «uno de los cerebros más vigorosos que colaboraron en nuestro grupo revolucionario, en busca de una era de efectiva justicia económica y de exaltación social, moral e intelectiva de nuestro pueblo», y destacaba su interés por el estudio de «las razas indígenas del país».[20] En esos años, el antropólogo comenzaba a hacer propaganda en favor de Calles dentro y fuera de México. En mayo de 1924, como funcionario de la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento, Gamio viajó a Estados Unidos y escribió al secretario, Ramón P. Denegri, que la labor de proselitismo político que realizaba en favor de Calles estaba ligada a su interés por conocer y mejorar la condición de los grupos indígenas:

> «Debo advertir que nunca he recibido favor alguno ni menos remuneración de ninguna clase del General Calles y que si en mi modesta esfera he procurado contribuir a su propaganda no es porque pretenda recompensa de ningún género sino simplemente porque considero que el General Calles sabrá dar la importancia que Usted y yo concedemos al problema indígena y en consecuencia creo que me ayudará grandemente la valiosa recomendación de Usted a ampliar un tanto la esfera de acción de nuestras investigaciones relativas a la clase indígena».[21]

Además, Gamio enviaba a Denegri un informe sobre la reacción de los estadounidenses ante la candidatura de Calles. En él destacaba la importancia de que se tratara de un «hombre fuerte» capaz de someter a los diversos grupos que atentaban contra el orden establecido, fueran éstos radicales o conservadores.

> «[...] creo que el General Calles no necesita de propaganda en Estados Unidos pues la opinión de los citados elementos [diversos miembros del gabinete], aun de los más reaccionarios, lo considera como hombre honrado y principalmente como *hombre fuerte* que sabrá controlar a todos los elementos ya sean conservadores ya

radicales. Claro es que preferirían ver el poder en manos de un gobernante pro-capitalista pero siendo esto imposible prefieren la fortaleza de Calles a la débil mediocridad de un De la Huerta.»[22]

En 1924, Calles manifestó a Denegri que gustoso recibiría «a su recomendado señor Manuel Gamio, de quien tengo muy alto concepto»,[23] y casi de inmediato Gamio le envió un ejemplar de *La población del valle de Teotihuacan*, obra publicada en 1922. A fines de 1924 el antropólogo se puso en contacto con la secretaria particular de Calles, Soledad González, para plantear el tema de la creación de una Secretaría de la Población, cuyo proyecto había sido elaborado por él mismo y por Manuel Puig Casauranc.[24] Después del triunfo de Calles en las elecciones de 1924, Manuel Gamio, entonces director de antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento, le envió un telegrama de enhorabuena en el que alude a un proyecto de colaboración probablemente relacionado con el surgimiento de la Secretaría de la Población:[25] «Felicito a Usted cordialmente por triunfo abrumador su candidatura presidencial. Suplícole atentamente indicarme cuándo podré entregarle proyecto se sirvió encargarme».[26]

Esta secretaría no llegó a existir, pero en 1925 Gamio fue nombrado subsecretario de la Secretaría de Educación Pública –otro de los espacios institucionales desde donde se articuló la política de integración de la población indígena–, siendo secretario el doctor Puig Casauranc. Gamio ocupó este puesto durante poco tiempo debido a una serie de irregularidades dentro de la SEP que él denunció, hecho que poco después lo llevó a renunciar.[27] A mediados de ese año escribió varias cartas al presidente para manifestar su inconformidad respecto de las actitudes del secretario y de la corrupción que reinaba en esta dependencia. En este contexto se produjo un enfrentamiento con el ministro Manuel Puig Casauranc, en el que Gamio declaraba:

«el estado de inacción y de aislamiento en que me encuentro situado en la Secretaría depende de la divergencia de criterio con que respectivamente juzgamos y consideramos el doctor Puig y yo las tres orientaciones: técnica, política y administrativa, que hoy presiden la marcha de esta dependencia del Ejecutivo».[28]

Su postura ante la corrupción:

«He seguido rechazando y corrigiendo, hasta donde me ha sido posible, algunas irregularidades que surgieron, sobre todo las rela-

cionadas con el manejo de fondos de la Secretaría [...] [pero] se ha pretendido, con una inconsciente despreocupación, continuar por la misma senda ilegal que hice del conocimiento de Usted, trayéndoseme a firmar y autorizar libramientos y facturas que entrañan un fraude al Erario».[29]

Adjuntaba a esta carta un documento en el que precisaba la naturaleza de las «muy numerosas y generalizadas irregularidades que continuamente surgen en la Secretaría»;[30] entre ellas la compra de automóviles, libros, objetos y muebles a precios muy elevados o los contratos con proveedores que habían entrado en componendas con el departamento de intendencia. La respuesta de Calles fue reafirmar su confianza en Puig Casauranc, escribió a Gamio: «profunda extrañeza me causó lo que Usted expone en dicha carta».[31]

En 1925, tras renunciar a la subsecretaría de la SEP, Gamio salió a Estados Unidos.[32] Mientras, en México se le atacaba en artículos periodísticos anónimos que posiblemente eran pagados o escritos por los grupos políticos que se enfrentaban dentro de la secretaría, acusándolo además de haber robado una colección de monedas antiguas del museo.[33] Uno de estos artículos le reprochaba el haber querido «suplantar a su jefe, el doctor Puig Casauranc, en el ministerio y la confianza presidencial».[34] Se le acusaba también de haber dado su apoyo a la creación de una comisión nombrada por el senado estadounidense para estudiar a México y «declarar la urgencia de que el señor Gamio vuelva a la gracia presidencial y rija el ramo de la educación pública».[35] Finalmente se cuestionaba su vínculo con «esa misión un poco científica, un poco financiera, algo evangélica y bastante social que desempeña como jefe el doctor Sylvanus G. Morley».[36] Ante estos ataques Gamio trató, sin éxito, de allegarse el apoyo del presidente Calles, quien le planteó su negativa:

«no me es posible, tanto por la confianza que el C. Secretario Puig me inspira, así como por la facultad que la ley me da, desautorizar los movimientos de personal que haya acordado; y en cuanto a los cargos que con respecto a manejo de fondos hace a usted, vuelvo a repetirle que no soy yo quien debe, en el presente caso, dar ningún fallo, pues si encuentra usted comprobados y justificados los cargos de referencia, es de su deber hacer la consignación correspondiente, para que los hechos queden esclarecidos y si hay alguna responsabilidad, se le exija a quien la tenga».[37]

Desde Estados Unidos intentaba mantener un contacto epistolar con Calles, a quien reiteraba su compromiso con la causa callista:

> «He considerado la separación de mi puesto como un incidente secundario y meramente personal que en nada afecta el concepto que he tenido y tengo de la patriótica política de Usted en cuanto toca a los intereses nacionales. Así lo he declarado y aún he escrito artículos para la prensa en que analizo y comento los progresos notables que está haciendo el país. [...] No he tratado con eso de adular a Usted ni aspiro a que se me corresponda de ninguna manera».[38]

Por esta vía, le transmitía también información acerca de las reacciones de los estadounidenses ante lo que sucedía en México:

> «elementos americanos tradicionalmente enemigos de los gobiernos revolucionarios de México, se me acercaron desde que llegué, esperando oír de mis labios las imputaciones y desahogos que algunos de nuestros políticos expatriados y despechados suelen hacer. Contesté siempre que mi caso [su salida de la SEP como funcionario] era un asunto puramente personal que no deseaba yo tratar y que en cuanto a México, su progreso era evidente aun para el criterio más pesimista».[39]

Gamio hacía referencia a la extensa colonia mexicana que había salido de México durante la revolución y que realizaba actividades políticas en contra de Calles en Estados Unidos.[40] En agosto de 1926, preocupado por las actividades de este mismo grupo, envió desde Nueva York una comunicación a Soledad González lo que hablaba de una «campaña clerical antigobiernista en Chicago, Nueva York y Detroit». En el telegrama enviado desde Nueva York mencionaba que para contrarrestar la campaña en contra de Calles había declarado a la prensa que «los católicos mexicanos no forman la mayoría de la población» y que el clero tenía marcadas «deficiencias sociales y morales».[41] En septiembre de 1926, en una carta manuscrita fechada en Washington volvió a pedir el apoyo de Calles para regresar a México. Advertía que, aunque no tenía ambiciones políticas ni compromisos pecuniarios, quería trabajar en cualquier esfera de acción:

> «le suplicaré que me tienda la mano y me conceda algo de su antigua *amistad*, lo que apreciaré grandemente. Al alto criterio de Usted extrañará que yo que me conceptúo como hombre digno y lo

soy, insista en esta súplica que en otras ocasiones le he hecho. Esto puede suceder porque Usted mismo no se da cuenta de lo que es. Yo he respetado a otros presidentes y funcionarios pero no he suplicado su *amistad.* No sé quién será el próximo presidente, pero sin adularlo, aseguro que no será como Usted y así sucederá en varios periodos».[42]

A pesar de estas manifestaciones de adhesión, Calles se negó a recibir a Gamio cuando estuvo en México entre 1926 y 1927. El antropólogo había caído de la gracia presidencial, pese a que había sido considerado un «amigo» de la causa revolucionaria. Para Gamio, lo más difícil de esta situación era que, lejos del poder, los estudios antropológicos no podrían progresar. Enunció claramente esta idea años más tarde en una carta a Franz Boas. En ella manifestaba su consternación ante el asesinato de Obregón, quien habría leído *Forjando patria,*[43] así como su preocupación de que la antropología dejara de tener apoyo institucional y decayera aún más:

«sería difícil hayar *[sic]* un gobernante que como el General Obregón conociera y estimara desde hace doce años mis modestos trabajos. [...] gracias a él pudo efectuarse el trabajo de Teotihuacán y publicarse "La población del Valle de Teotihuacán" [...] al separarme de Educación Pública fue destruida la Dirección de Antropología y dispersados sus principales miembros, con lo que el estudio de la antropología ha quedado reducido a la investigación arqueológica en pequeña escala y a la conservación de monumentos».[44]

Cuando Obregón fue electo presidente, escribe Aurelio de los Reyes, Gamio obtuvo el apoyo de los políticos sonorenses que llegaron al poder después de Carranza, pues como muchos intelectuales mexicanos en el inicio de los años veinte, participaba de un «fervor redentorista» de reconstrucción nacional. En este momento, Gamio luchó «contra viento y marea» para obtener este apoyo a fin de que el proyecto que estaba tratando de llevar a cabo en la Dirección de Antropología no quedara trunco.[45] Después de renunciar a la subsecretaría de la SEP, en 1925, la Dirección de Antropología se disolvió y en su lugar se crearon dos subdirecciones: la de población precolonial, encargada de la arqueología; y la de población y territorio, que se ocupaba de la etnología, la lingüística y la historia. A pesar de estas condiciones adversas, se deduce que el «fervor redentorista» del antropólogo no disminuyó.

En los años veinte, Gamio se preguntaba por qué «la mayor parte de los pueblos de la América Latina nunca han podido constituir verdaderas naciones», en tanto que «en Estados Unidos, sucedió precisamente lo contrario».[46] Atribuía el progreso de los estadounidenses a la «homogeneidad racial, a la comunidad de manifestaciones culturales y a la unificación lingüística de la población», y el «fracaso» de los latinoamericanos a la «heterogeneidad de raza que trae consigo el alejamiento étnico de los pobladores blancos con respecto a los aborígenes».[47] Esclarecer las diferencias que nos separaban de los estadounidenses, condujo a Gamio a plantear que la antropología era el instrumento más adecuado para «investigar los medios prácticos para que los gobiernos remedien y satisfagan sus necesidades y aspiraciones y procuren su unificación».[48] Su visión acerca de los beneficios, que para la población mexicana tenía el contacto con Estados Unidos, permite entender por qué, junto con Andrés Molina Enríquez y Wistano Luis Orozco, Gamio se convirtió en una de las figuras que atrajo la fascinación de europeos y de estadounidenses por México entre 1920 y 1950.[49]

Durante una estancia en Estados Unidos en 1925, luego de haber salido de la SEP, retomó el tema de las diferencias entre la población mexicana y la estadounidense en el marco de una investigación acerca de las transformaciones que se habían producido en los migrantes mexicanos a partir del contacto con las razas angloamericanas.[50] Financiada por el Social Science Research Council de Chicago y la Spellman Rockefeller Foundation, esta investigación trataba de desentrañar los motivos por los que los mexicanos radicados en Estados Unidos habían conservado sus tradiciones y costumbres sin llegar a incorporarse plenamente a la vida estadounidense.[51] La propuesta incluía un seguimiento de la readaptación de los migrantes en México después de haber permanecido algunos años en Estados Unidos.[52] El propósito de Gamio era que los resultados de esta investigación, publicada primero en Estados Unidos y después de su muerte en México, repercutieran sobre el estado de la población de migrantes.[53] Las preguntas que articulaban la investigación:

> «Investigar los motivos por los que los *Neo-Mexicanos [sic]* de Texas, Arizona, California y principalmente los de Nuevo México han persistido, en proporción considerable, conservando las tradiciones, costumbres, hábitos y en general la cultura que tenían antes de la anexión. ¿A qué es debido su aislamiento, su retraso económico y cultural y su no incorporación en la vida americana? [...]

¿Qué aspecto orgánico, económico, cultural y educativo presentan los mexicanos que han regresado a sus regiones de procedencia o a otros lugares de México después de cierta permanencia en los Estados Unidos?».[54]

Independientemente de sus aportaciones al conocimiento del fenómeno migratorio entre México y Estados Unidos, al inicio de los años treinta los trabajos de Gamio sobre la migración fueron funcionales desde el punto de vista político. En 1934, Calles había dejado de ser presidente pero seguía siendo una figura hegemónica en el escenario político. Mientras tanto, Gamio ocupaba el puesto de director de Población Rural, Terrenos Nacionales y Colonización de la Secretaría de Agricultura y Fomento. Debido a que seguía interesado en el tema de la migración, en particular en el problema de los «repatriados», el antropólogo dirigió una carta a Calles en la que vinculaba la cuestión de los migrantes que habían regresado a México con la tarea de «desfanatizar» al campesinado. Su planteamiento era que la transformación del campesinado provendría del contacto que éstos establecieran con mexicanos que habían asimilado elementos de la cultura estadounidense:

«Para arrancar la fábula religiosa de la mente del campesino y en general para hacerlo ascender a condiciones de vida, debe acudirse no tanto a razonamientos científicos de métodos teóricos que serán difícilmente expuestos y comprendidos, como al ejemplo objetivo de hombres que siendo esencialmente como él y viviendo como él, hayan sufrido ya el proceso que hoy se trata de consumar, hayan experimentado el choque de las viejas y las nuevas ideas y por último hayan triunfado adaptando éstas. Semejantes condiciones se encuentran únicamente en los repatriados que constituyen el solo grupo de las masas mexicanas que no sólo ha elevado su *standard* de vida material e intelectual sino que principalmente se ha despojado de las patrañas religiosas. En ese grupo, aun los que han permanecido católicos lo son de un tipo nuevo en México, de aquel que no permite explotaciones clericales, repugna la vergonzosa confesión, y combate las intromisiones que en la familia y en la política pretenden abrogarse las personas de sotana».[55]

El problema religioso estaba en el centro de las preocupaciones de los políticos después del conflicto cristero, y Gamio lo relacionaba con la necesidad de transformar las condiciones del campesinado me-

xicano; sus ideas sobre la migración tomaron un giro abiertamente político. De la desfanatización, en 1934 declaró formar parte de la «campaña redentora de la que Usted [Calles] es el más alto representativo»,[56] vislumbrando el inicio de un nuevo periodo evolutivo en México:

> «movido por la convicción que tengo de que, merced a la actitud de Usted, actitud de inusitado machismo nacional e internacional, me atrevo a decirlo en términos vulgares, México aborda el que ha sido y será el más interesante de los periodos de la evolución humana y es aquel en que tanto el ilógico y esclavizador dogma religioso como la acción extorsionadora y enervante del sacerdocio que lo imponen, son sustituidos por el razonable conocimiento científico y por la enseñanza de quienes sinceramente lo imparten».[57]

Al mismo tiempo, en el marco de una investigación sobre la población del valle del Mezquital, Gamio siguió profundizando su reflexión acerca de la vinculación entre las variables raza, atraso económico y cultural, fanatismo religioso y educación. En relación con estas cuestiones planteaba estas preguntas:

> «¿A qué se debe que la mayoría de los campesinos que ya han sido alfabetizados persisten en sus retrasados hábitos de vida material e intelectual? ¿Por qué en diversas regiones la mejoría económica no ha traído consigo la elevación del nivel cultural que era de esperarse, según se observa concretamente en campesinos del Valle del Mezquital? [...] ¿Por qué todavía existen más de un millón de personas que exclusivamente hablan idiomas y dialectos indígenas y viven por lo tanto desvalidos y hasta más alejados del concierto nacional que los mismos extranjeros que hablan español? ¿Por qué esos fanáticos grupos sociales han sido víctimas de los abusos del clero y de pseudo-líderes, caciques y otras autoridades venales y despóticas, no obstante que nuestros gobiernos revolucionarios se han esforzado por mejorar su situación?».[58]

En la década de los treinta, Gamio seguía hablando de «la anormal evolución de los pueblos indoibéricos de América», perceptible en «el raquítico desarrollo numérico, [las] altas cifras de mortalidad, [las] continuas guerras y revoluciones civiles, [el] perenne malestar económico, [el] retraso cultural, etcétera».[59] La solución que proponía para que estas poblaciones llegaran a ser «lógicamente gobernadas y

pudieran evolucionar favorablemente» era la reinstauración de leyes «inspiradas en la observación de blancos e indígenas»,[60] como las que habían existido en la época colonial. Esta propuesta es un indicador de que en los círculos intelectuales mexicanos de la primera mitad del siglo XX seguía vigente una percepción excluyente de la diferencia racial, encubierta bajo un discurso «integracionista» que no lograba resolver las contradicciones inherentes al planteamiento de origen.[61]

El esfuerzo por integrar a la población mexicana desde el punto de vista racial y crear un espacio nacional homogéneo coincidió con el proyecto de unificar políticamente a la sociedad a través de un partido político. Como lo señalan las investigaciones históricas acerca de la creación del Partido Nacional Revolucionario, si bien la Constitución de 1917 había conferido «extensísimos poderes al presidente de la República» era necesario que un partido estableciera una disciplina política y determinara «los mecanismos reales de formación, ejercicio y transmisión del poder», en un momento en que «pululaban ambiciones y conflictos sin cuento».[62] El Partido Nacional Revolucionario fue creado en 1929, después de la crisis provocada por el asesinato de Obregón y el reacomodo de las fuerzas revolucionarias en torno a la figura de Calles. Su estructura no fue calcada de ningún partido existente (comunista, fascista o democrático) pero constituyó un instrumento para legitimar la institucionalización de un Estado autoritario que jugaba el papel de mediador entre los diferentes grupos sociales; y su significado radicó en haber sido creado en una sociedad que hasta entonces no había conocido un régimen de partidos y, más aún, en donde casi nadie sabía lo que era un partido político.[63] La atracción que sobre Calles y sus colaboradores ejerció el modelo de un órgano central o partido que organizaba y controlaba la vida política y social se desprendió del hecho de que permitía «presentar un frente único» ante los caudillos y la «reacción», las dos grandes amenazas que la revolución había desencadenado.

Los intelectuales que a partir de los años veinte se insertaron dentro del aparato del Estado y desde ahí pusieron en marcha políticas para integrar a la población a través del mestizaje, entablaron relaciones de «amistad» y fidelidad con los hombres en el poder; estas relaciones se reprodujeron en el seno del nuevo partido que buscó «unificar» a la sociedad en torno a un proyecto político. La propuesta integradora de Gamio mediante el indigenismo fue pieza clave dentro del nacionalismo posrevolucionario.

¿Cuál fue la consecuencia de que el desarrollo inicial de disciplinas como la antropología y la demografía hubiera estado sujeto a los

vaivenes de la vida política y a la posibilidad de que los intelectuales entablaran vínculos de «amistad» con los hombres en el poder o relaciones estrechas con el partido oficial? Una consecuencia es la dificultad de que las ciencias sociales pudieran plantear preguntas independientes y libres de la determinación del proyecto político que dominó la vida política e intelectual durante la primera mitad del siglo XX. Un ejemplo de esta falta de independencia es que si bien los grupos indígenas no se vieron favorecidos por la integración a la vida nacional planteada en los indigenistas, ni por el encuadramiento corporativo al que fueron sometidos los campesinos, no hubo estudios que exploraran estas cuestiones entre 1920 y 1950. Es decir, las ciencias sociales dejaron de lado la investigación de problemas que no entraban dentro de la agenda del nacionalismo posrevolucionario, que no favoreció el desarrollo de un enfoque crítico.

Sin embargo, es importante considerar que en la década de los treinta hubo también intelectuales que no siguieron la trayectoria de científicos sociales como Manuel Gamio. Por ejemplo, el escritor Jorge Cuesta mantuvo una posición crítica ante el Estado posrevolucionario. Sus ensayos abrieron el cuestionamiento de la decadencia de los nuevos regímenes, al denunciar la formación de una clase política que había dado la espalda al liberalismo y a las expectativas abiertas por la Constitución de 1917:

> «A la profunda y sincera intuición revolucionaria correspondió después una acción falsa, vanidosa y fatua, más dispuesta a sacar provecho del triunfo de la revolución que a hacerse digna de él. Pero la más desastrosa consecuencia es que, a fin de ocultar su capacidad y su fracaso, esta acción ha culpado a la propia libertad que no supo emplear sino para corromperla, pretendiendo en seguida que, puesto que la libertad se corrompe, la incapacidad y el fracaso han sido de la revolución, por haberse apegado a una Constitución *liberal*».[64]

Cuesta vinculaba la negación del liberalismo al ascenso del dogmatismo y a la desaparición de un pensamiento político crítico, que reforzó la tendencia de los primeros regímenes posrevolucionarios a silenciar toda forma de oposición:

> «en cualquier lugar donde el antiliberalismo político prepondera, se observa el divorcio intelectual entre la política y la cultura superior que se ha verificado en México al desvincularse críticamente,

del político, el pensamiento de la enseñanza universitaria [...]. La actual situación del pensamiento político mexicano es clara; el liberalismo constitucional está peligrosamente amenazado por esta pasional actitud dogmática, de reciente origen. Esta situación se ha creado y se mantiene a la sombra de una confusión intelectual que permite considerar como reaccionarias a cualquier nueva tendencia liberal y a la Constitución de 1917 y como revolucionarios y avanzados los actos que reflejan indistintamente el sacerdocio de Stalin, el sacerdocio de Hitler o el sacerdocio de Mussolini».[65]

La corriente de pensamiento crítico que cuestionó la relación entre los intelectuales y el poder desde una perspectiva liberal tuvo continuidad después de la muerte de Cuesta. En 1943, Jesús Silva Herzog escribió acerca de la crisis moral de la revolución.[66] A mediados de los años cuarenta Daniel Cosío Villegas publicó el ensayo *La crisis de México*[67] y en la segunda mitad del siglo XX Edmundo O'Gorman dio a conocer *México, el trauma de su historia*,[68] obras aisladas que no conformaron una corriente de pensamiento dominante; sin embargo comenzaron a imponer límites al proyecto estatal.

Segunda parte
Los laboratorios

1
Regeneración racial y eugenesia en México

Una de las primeras manifestaciones de la eugenesia en México apareció en el ámbito literario, dentro del género de la ciencia ficción. En 1919, fue publicada en Yucatán la novela *Eugenia*, de Eduardo Urzaiz, médico nacido en Cuba y radicado en Yucatán. Esta obra hizo circular la imagen de una sociedad utópica, Villautopía, en donde las relaciones entre hombres y mujeres eran dirigidas por un Estado omnipresente que intervenía de manera activa en la vida reproductiva de los ciudadanos.

En la trama de la novela escrita por Urzaiz, las uniones entre hombres y mujeres rompían con el marco de la moral sexual establecido en las capas alta y media de la sociedad porfiriana.[1] Desaparecida la institución de la familia, el criterio utilizado para formar las parejas en Villautopía era el de la reproducción de los individuos más aptos, carentes de vicios o de defectos congénitos y que ejercían esta función como una obligación cívica. El Estado asumía la crianza y la educación de la niñez, y tanto los hombres como las mujeres eran libres de unirse o separarse siempre y cuando estuvieran esterilizados. La política de esterilizar a todo aquel que no fuera considerado un buen reproductor se justificó así en la novela:

> «Hoy que la paternidad ha dejado de ser una carga para el hombre, pobre o rico, y que la maternidad no pasa en la mujer más allá de la concepción, el gobierno tiene bajo su inmediato cuidado y vigilancia la reproducción de la especie; hace esterilizar a todo individuo física o mentalmente inferior o deficiente, y sólo deja en la plenitud de sus facultades genéticas a los ejemplares perfectos y aptos para dar productos ideales. Y no hay que olvidar que esta distinción implica para ellos el deber de dar a la comunidad cierto número de hijos, deber que ha venido a ser hoy tan ineludible como lo fueran en otros tiempos el servicio militar, el desempeño de los cargos de elección popular o el ejercicio del sufragio».[2]

El mensaje de esta novela era optimista en la medida en que proponía una vía de reconstrucción social al terminar la guerra civil; sin embargo, también planteaba que el costo de esta reconstrucción sería alto, pues la intervención sobre los mecanismos de la herencia sólo podría realizarla un Estado autoritario. Estas ideas y el posterior desarrollo de la eugenesia comenzaron a ocupar un lugar en la sociedad mexicana en un momento en el que comenzaban a hacerse sentir los efectos de la guerra civil: la destrucción de incontables bienes materiales y la muerte de una parte considerable de la población.[3]

La eugenesia fue una corriente médico-higiénica desarrollada en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX en Europa y en los Estados Unidos, cuyo objetivo fue el de «mantener o mejorar las potencialidades genéticas de la especie humana».[4] Entendida como una política de gestión selectiva de la reproducción humana, la eugenesia se diferenció con facilidad de la eutanasia: «la supresión medicalizada de vidas humanas consideradas indignas de ser vividas».[5] El historiador de la ciencia Jean Gayon ha propuesto que la aparición de la eugenesia en Inglaterra remitió a un contexto científico delimitado por las teorías decimonónicas de la herencia y la evolución, y a un contexto social marcado por las ideologías de la degeneración y el feminismo. Inicialmente, tomó como eje el concepto de herencia que alrededor de 1860 fue definido por Francis Galton; se trata de un concepto «duro» de herencia en el que los individuos aparecían como vehículos pasivos de una transmisión de caracteres hereditarios, negando toda influencia del medio social y ambiental sobre el desarrollo humano.[6] Debido a que los caracteres hereditarios no eran necesariamente visibles en la apariencia de un organismo, Galton diseñó técnicas estadísticas para estudiar las «desviaciones» que podían ser identificadas en diversos grupos humanos. En Inglaterra, estas técnicas se aplicaron en laboratorios científicos especializados en biometría y constituyeron el instrumento para interpretar enormes masas de datos obtenidos en mediciones realizadas sobre individuos vivos.[7] Para Galton, la evaluación antropométrica de la población y su traducción en cifras permitiría establecer regularidades a partir de las que sería posible deducir leyes sociales generales, así como establecer una media hacia el cual debería acercarse el conjunto de la población. Con algunas variaciones, esta corriente de pensamiento se difundió ampliamente en Estados Unidos y en Europa continental a fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX. En Estados Unidos, Charles Davenport equiparó identidad nacional y homogeneidad racial por estimar que cada raza se caracterizaba por la repro-

ducción de determinadas actitudes mentales y comportamientos colectivos.[8]

En relación con el caso de Francia, la historiadora Anne Carol propone que el desarrollo de la eugenesia a principios del siglo XX sólo puede entenderse si se toma en consideración la existencia de un pensamiento preeugenista; es decir, la existencia de la corriente «degeneracionista» que desde mediados del siglo XIX había establecido un vínculo entre la variable hereditaria y diversos fenómenos individuales que repercutían sobre el bienestar colectivo.[9] En el origen del «degeneracionismo» se encuentran los postulados del médico Bénédickt August Morel, quien explicó las tendencias hacia la criminalidad, la locura, las perversiones sexuales y la toxicomanía como el resultado directo de una desviación de los tipos raciales primitivos. Para Morel, esta desviación explicaba que la especie humana se apartara de la perfección.[10] Por considerar que este proceso se había agudizado con los avances de la civilización moderna, el degeneracionismo entrañó una visión moralizadora de fenómenos sociales ligados a la urbanización y la industrialización. Estos problemas fueron percibidos, a la vez, como problemas de salud pública y como indicadores de la degradación a la que había llegado la sociedad.

André Pichot ha establecido que en la versión de la eugenesia francesa que se configuró a principios del siglo XX, influyó sobre todo el concepto de herencia de Ernst Haeckel y no la concepción de De Gobineau,[11] como se ha considerado.[12] Otra característica de la eugenesia francesa fue haberse articulado a la discusión sobre la maternidad y la niñez que se desarrollaba en el ámbito de la puericultura por Adolphe Pinard. En paralelo, otras concepciones basadas en la herencia y la degeneración gozaron de mucha popularidad dentro y fuera de Francia en las primeras décadas del siglo XX. Por ejemplo, la psicología de las razas de Gustave Le Bon y la antroposociología de Georges Vacher de Lapouge. Alrededor de 1886, este último abordó el tema de la higiene racial a través de las leyes de la selección natural. Para Vacher de Lapouge los problemas de desigualdad en una sociedad tenían dos posibles soluciones muy cercanas a las propuestas de la eugenesia: la esterilización de los «inferiores», para evitar su reproducción, y la eliminación de los indeseables.[13]

Otros autores franceses, muy leídos en el extranjero y que durante las primeras décadas se interrogaron acerca de la transmisión hereditaria de los caracteres degenerativos en individuos y razas, fueron Charles Richet (premio Nobel de Medicina), Théodule Ribot (psicólogo positivista que reflexionaba sobre el carácter hereditario de las

enfermedades mentales) y el escritor Alexis Carrel. Dos de ellos –Richet y Carrel– plantearon que, además de impedir la reproducción de los elementos negativos que existían en la población (los locos, los criminales, los alcohólicos), era necesario implantar un orden político autoritario en el que los individuos mejor dotados gobernaran a la masa.[14] En una obra de síntesis histórica, Charles Richet se mostraba optimista acerca de los logros que se alcanzarían por medio de una ciencia que coadyuvara al proceso de selección natural después del desgarramiento producido por la Primera Guerra Mundial. Lo anterior estaba en perfecta consonancia con las inquietudes de los mexicanos, preocupados por la reconstrucción del país después del cataclismo de 1910:

> «La ciencia ha dado a los hombres más de lo que éstos pudieron soñar; de su voluntad depende que prodigue más dones todavía. Si en lugar de atacarnos como irracionales conseguimos asociarnos, se abrirán ante nosotros dominios que aún no se dibujan en los horizontes estrechamente limitados [...]. Quizá lleguemos, gracias a la expresada colaboración en el más útil y glorioso de los esfuerzos, a conjurar los dos peligros formidables que amenazan a la triste humanidad: la guerra de clases y la guerra de razas [...]. Más tarde, por una selección científicamente concebida, será preciso que los hombres se constituyan en una raza nueva, más robusta y más sana que la pretérita. La selección humana es la más grande de las esperanzas humanas. Ésta será la obra de los tiempos futuros».[15]

En Alemania, la eugenesia comenzó a popularizarse durante la Primera Guerra Mundial. En principio fue un movimiento ligado a los ideales de 1914 que sólo buscó desarrollar una sociedad más sana; en ese momento no predominaron los principios evolucionistas de la sobrevivencia de los más aptos, sino más bien ideas relacionadas con la regeneración moral y nacional de la familia y del pueblo. En la década de los veinte, el eugenismo alemán se dividió entre una tendencia racista que años más tarde haría de la medicina un instrumento de depuración racial,[16] y una tendencia limitada a buscar que el Estado implantara una política demográfica favorable a la natalidad dentro de un proyecto de asistencia social. A partir de los años treinta, con el ascenso del nacionalsocialismo, la eugenesia alemana se transformó. El eugenismo racista y politizado que se desarrolló hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial planteó que la «raza» y la «sangre» eran entidades naturales e históricas que antecedían y superaban a las realidades efíme-

ras construidas por la sociedad moderna, como la nación, la política, la ciencia, la cultura, la educación, la vida individual. La interpretación de Paul Weindling es que esta transformación estuvo ligada al hecho de que la guerra exaltara un concepto de nación fundado en la «raza» que generó un eugenismo abiertamente politizado y antisemita.[17]

En México, la idea de formar ciudadanos «perfectos» y libres de la herencia degenerativa que corrompía a la sociedad, comenzó a ser discutida durante el Porfiriato. Entre 1912 y 1918, las conferencias dictadas en la Universidad Popular Mexicana, creada por los miembros de El Ateneo Mexicano, reflejaron la preocupación de mejorar la condición física y moral de la clase obrera. Entre los miembros más activos de este grupo estaban Alfonso Pruneda y Alberto J. Pani, que pocos años después apoyarían el proyecto médico-higiénico de corte eugenista.[18] Sin embargo, el verdadero auge de la eugenesia se produjo después de la revolución en el marco de una amplia reflexión acerca de las repercusiones de la modernización y la urbanización sobre la moralidad, la salud y la transformación de los valores familiares en una sociedad que atravesaba por una reestructuración profunda. Calles concibió el ejercicio de una política moderna no sólo en términos económicos y políticos sino como un cambio de la mentalidad y las costumbres. El proyecto callista de modernizar la política, escribió Alan Knight, estaba anclado en un «liberalismo desarrollista» que había comenzado a difundirse durante el Porfiriato y al que el movimiento revolucionario fortaleció, dándole un «nuevo sello revolucionario y populista». El «liberalismo desarrollista» suscitó la discusión nacional de los temas de la erradicación de vicios y hábitos malsanos, el rompimiento con el fanatismo que el clero había inculcado en el pueblo y la introducción de una nueva ética del trabajo. De ahí que la creación de nuevas instituciones –en materia de educación, de salud y de políticas de población– estuviera marcada por la intención de llevar a cabo una campaña activa en contra de la indolencia, el alcoholismo, la promiscuidad y la superstición religiosa.[19]

El sentido de la eugenesia en las décadas siguientes a la revolución rebasó la definición de políticas públicas hacia grupos concretos: los niños, los indígenas, las mujeres, los trabajadores, la familia. Su importancia radicó en la discusión acerca del cambio de la sociedad en la erradicación de los elementos degenerativos que, según se pensaba, influían sobre el atraso de la mayor parte de la población. Para los médicos y políticos de la época posrevolucionaria, el combate sanitario en contra de aquello que la sociedad había incubado como elementos «degenerativos» apareció para establecer un orden, la apli-

cación de una ley. Esto explica que durante el régimen de Calles se viera en la eugenesia una solución a los problemas del país y se planteara que la gestión centralizada de las políticas de salud sólo podría ser llevada a cabo a través de un Estado fuerte.

Un aspecto específico, aunque fundamental y poco explorado del desarrollo de la eugenesia en México entre 1930 y 1950 es su vínculo con el pensamiento sobre las razas que había sido difundido a través de los estudios antropológicos y etnológicos desde el último tercio del siglo XIX. Los médicos y políticos que sustentaron que la calidad de la población mejoraría si el Estado intervenía sobre los mecanismos de la herencia estuvieron muy familiarizados con la reflexión antropológica acerca de las razas. Según Carlos López Beltrán,[20] los médicos mexicanos de principios del siglo XX continuaban con la aplicación del concepto de herencia vigente en la medicina francesa de mediados del siglo XIX. Este concepto sobrevivió en México por casi siete décadas, lapso en que se limitó la influencia del medio social y ambiental sobre el desarrollo humano. La persistencia de esta percepción acerca de la herencia obstaculizó la recepción del mendelismo hasta finales de los años veinte.

Al resignificar el proyecto decimonónico de creación de una sociedad cuya armonía dependía de la homogeneidad racial, la eugenesia reprodujo un sinnúmero de prejuicios relacionados con la inferioridad de ciertos grupos y con la percepción de que se debía frenar la reproducción de «anormales» en beneficio del progreso social. Más allá de su eficacia real, impuso patrones de normalidad y de uniformidad que se reflejaron en la delimitación de aquello que representaba una «desviación». Asimismo, justificó la intervención de un Estado fuerte en la vida reproductiva de los ciudadanos para mejorar la calidad de la población.

La eugenesia se popularizó entre los médicos mexicanos a partir de los años veinte. El doctor Puig Casauranc –médico que ejerció gran influencia sobre Calles y que ha sido considerado como uno de los precursores de la eugenesia en México–[21] declaró que en el Primer Congreso del Niño era clara la influencia de la eugenesia en México.[22] Escribe que en ese momento «apareció palpable la necesidad de orientar la educación mexicana sobre bases científicas, bases que tenían que ser el conocimiento del desarrollo físico, mental y pedagógico de los niños».[23] De acuerdo con las investigaciones de la historiadora estadounidense Alexandra Stern, los dos congresos del niño organizados a principios de la década de los veinte por médicos vinculados al Departamento de Salubridad Pública y al Servicio de Higiene Escolar

de la Secretaría de Educación Pública tuvieron un impacto decisivo sobre el desarrollo de la eugenesia en México. Menciona también el papel clave de la escuela de puericultura que fue fundada poco después.[24]

Varias disposiciones legales determinaron el avance de la eugenesia durante más de dos décadas. El artículo 73, fracción XVI, de la Constitución de 1917, dio especial importancia a las políticas de salubridad y logró que el Consejo Superior de Salubridad dependiera directamente del Ejecutivo.[25] En 1918, al frente de esta dependencia, el médico higienista José María Rodríguez decretó una «dictadura sanitaria» para establecer drásticas medidas de higiene y de prevención de las enfermedades transmisibles, entre ellas las venéreas.[26] En 1925, durante el régimen de Calles, fue promulgado el nuevo Reglamento General de Salubridad Pública; y en 1926 el Código Sanitario introdujo el examen médico prenupcial como requisito para contraer matrimonio. El mismo año se promulgó la Ley de Migración y en 1928 el Código Civil.

Seis años después se promulgó un nuevo Código Sanitario que declaró como temas de interés público la unificación, coordinación y cooperación de los servicios sanitarios de la república. El Primer Plan Sexenal, 1934-1940 incluyó un apartado sobre la «Organización básica y programa general de los servicios sanitarios en la república». La primera Ley General de Población, promulgada en 1936, fue coherente con lo establecido en los reglamentos y códigos sanitarios ya citados. Entre 1935 y 1940 el Departamento de Salubridad Pública estuvo de forma casi ininterrumpida a cargo de un médico y general revolucionario que había sido colaborador de Carranza y después gobernador del territorio de Quintana Roo -José Siurob-, quien reforzó las medidas profilácticas y preventivas para combatir las enfermedades venéreas, el alcoholismo y las toxicomanías.[27]

La difusión de la eugenesia tuvo lugar durante el régimen de Álvaro Obregón en 1921, cuando la Secretaría de Educación Pública se dividió en tres grandes secciones: la Escolar, la de Bibliotecas y la de Bellas Artes. Dentro del Departamento Escolar se fundó el Servicio Higiénico para mejorar la higiene física y mental de la niñez mexicana. Además de la atención de las enfermedades y la aplicación de un programa de medicina preventiva, el Servicio Higiénico se esforzó por introducir nuevas normas en la alimentación, el ejercicio físico, el aseo y el juego, con el fin de mejorar las condiciones de la infancia mexicana. Otra de sus atribuciones fue la elaborar y aplicar estudios antropométricos y de estadística médica en la población infantil.[28] En 1925 se fundó el Departamento de Psicopedagogía e

Higiene, donde se diseñó la política para aplicar pruebas de inteligencia en las escuelas.[29]

En estos mismos años, fuera de la Secretaría de Educación Pública, el Departamento de Salubridad Pública también promovió que el gobierno ofreciera soluciones a problemas relacionados con la higiene y la salud de la población. El Departamento de Salubridad Pública heredó las funciones del Consejo Superior de Salubridad del Porfiriato.[30] En 1922, dentro de esta dependencia fue creada la Escuela de Salubridad (reorganizada en 1925) que ofrecía formación a las enfermeras visitadoras e impartía cursos para «agentes sanitarios», clave en la difusión de la eugenesia en los años veinte. El Departamento de Salubridad alentó la promulgación del Código Sanitario de 1926, que regulaba el ejercicio de la prostitución e imponía obtener el certificado médico prenupcial como requisito para contraer matrimonio.

Documentos relacionados con la historia del Departamento de Salubridad Pública reflejan la preocupación de Calles y de sus colaboradores más cercanos para que el Estado ejerciera una acción sanitaria sobre la ciudadanía. En un nivel más profundo esta cruzada sanitaria entrañaba una operación de regeneración moral y fisiológica que borraría los efectos de la violencia y la anarquía que la guerra civil había generado. En sus ensayos de crítica social, el doctor Puig Casauranc expresaba que los años destructores de la revolución habían abierto el camino a una nueva época:

> «la humanidad sabe que allá lejos (de la destrucción, la sangre, la miseria y el sufrir en todos sus aspectos), muy lejos, brillan nuevas auroras y que el dolor mismo de las sacudidas sociales despierta voluntades, siembra inquietudes, llena surcos de incomprensión y abre nuevos horizontes y posibilidades de mejoramiento colectivo».[31]

El combate en contra de las enfermedades venéreas, el alcoholismo y la prostitución, fueron los puntos más visibles del programa de regeneración que los médicos eugenistas trataron de imponer en los años treinta y cuarenta. Es importante aclarar que la «función sanitaria» que el Departamento de Salubridad Pública trató de ejercer en los años veinte fue vasta, pues abarcaba el control de los productos comestibles de origen animal (la leche, la carne), la vigilancia sobre las enfermedades transmisibles (la rabia, el paludismo, la tuberculosis, la lepra), la limpieza del alcantarillado de la ciudad, las campañas de vacunación, la desinfección de las casas habitación y del agua contaminada, el

combate a las drogas, el control de las inhumaciones y el resguardo de los cadáveres, la higiene infantil, la higiene en las fábricas y la industria, etcétera.[32]

La idea general que animó estas iniciativas era que el Estado debía intervenir activamente sobre los problemas sanitarios derivados del «crecimiento de las poblaciones y [del] desarrollo en general de nuestra vida social, así como [de] nuestra organización política», por considerar que era prioritario combatir cualquier elemento «que envenenara al individuo y degenerara la raza», en particular el alcoholismo y la drogadicción.[33]

Una de las influencias extranjeras que modelaron el programa médico-higiénico posrevolucionario fue el sistema que se había puesto en marcha en la Unión Soviética. En la década de los treinta un médico cercano a Calles viajó a ese país para conocer más de cerca su experiencia, tanto en las instituciones de salubridad como las políticas, sobre todo la estructura del partido de Estado. En el Archivo Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca es posible consultar un ensayo sobre las características del Estado soviético publicado en la revista *Fortune* que el doctor Puig Casauranc, entonces embajador en Washington, tradujo del inglés y envió a Calles en 1932. Enfatizaba el papel de las «nuevas ideas sobre la higiene».[34] Además, Puig envió una carta donde puntualizaba,

> «Todo lo que se refiere a la organización del Estado Soviet y a la perfecta convivencia del Partido Comunista con la entidad del gobierno es particularmente interesante y en algunos puntos se me figura que puede procurar enseñanzas y hasta aplicaciones de orden práctico, [...] de modo independiente por supuesto de lo que significa doctrina exótica o credo económico inconveniente o de aplicación imposible o inútil».[35]

Calles recibió un informe sobre el sistema de salud en la Unión Soviética redactado por un médico mexicano que viajó a ese país a mediados de la década de los treinta.[36] Mencionaba los temas en boga en la Unión Soviética que también interesaban a los eugenistas mexicanos: los cuidados a las madres y a los niños, el control natal, la prostitución, las enfermedades venéreas, el aborto. Subrayaba también la idea de que después de la revolución de los soviets, el establecimiento de un sistema de salud eficiente había dependido del control estricto impuesto por el Estado:

«¿La organización soviética, incluyendo todo lo que implica la unificación de las responsabilidades financieras y el control de todos los recursos del país, dan por resultado un servicio excepcional y completo médico e higiénico para la comunidad entera? A esta pregunta podemos dar inmediatamente una contestación afirmativa definida».[37]

Mantener este estricto control implicó que el gobierno quedara en manos de una minoría agrupada en un partido y que desapareciera la democracia representativa:

«Es un hecho bien reconocido que [el soviético] es un sistema de gobierno bajo el control de una minoría, aún mucho más que los gobiernos democráticos de algunos países, en los cuales las maniobras centralizadas y el control de los caciques locales han destruido la realidad de un gobierno representativo [...] en la práctica la autoridad está en manos de una orden o sociedad exclusivas, cuidadosamente seleccionada llamado el Partido Comunista el número del cual se está reduciendo sistemáticamente por la expulsión de todos aquellos que dejan de sostener su alto *standard* de obediencia y buena conducta».[38]

Este informe fue redactado poco después de que Plutarco Elías Calles fundara el Partido Nacional Revolucionario y en un momento en que las ideas sobre eugenesia estaban en pleno auge. El modelo soviético permitía pensar en la construcción de una nueva sociedad surgida de una revolución y depurada de elementos nocivos mediante los nuevos principios sanitarios; mientras que en México se pensó que deberían aplicarse de manera más sistemática en los casos de los niños, las mujeres y los trabajadores.[39]

El desarrollo de la eugenesia en México atravesó por varias etapas que abarcaron desde su condición inicial de ideología anticonformista hasta su reconocimiento como disciplina científica especializada en el mejoramiento racial de la población. A lo largo de este proceso, la sociedad asimiló un vocabulario específico y una nueva manera de considerar la problemática social.[40] En la novela *Eugenia*, publicada en 1919, la eugenesia representaba un pensamiento anticonformista que buscaba la construcción de una sociedad utópica, más libre e igualitaria.

En la década de los veinte comenzó a perfilarse como una propuesta oficial de transformación social orquestada desde el Servicio Higiénico de la Secretaría de Educación Pública y el Departamento

de Salubridad. Al inicio de la década de los treinta los documentos oficiales relacionados con la salud pública incluían ya referencias explícitas a la eugenesia,[41] mientras que aparecían agrupaciones independientes del Estado que difundían ideas de la higiene racial, en consonancia con las ideas que circulaban en toda América Latina. A través de estas agrupaciones, la eugenesia llegó a ser reconocida como una disciplina científica que se apoyaba en revistas especializadas y se había vinculado con el medio universitario.

En 1931 un centenar de médicos encabezados por el doctor Alfredo Saavedra, quien dirigió la agrupación de manera vitalicia, hasta principios de los años cincuenta, formó la Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza. El Informe Anual de Labores correspondiente al periodo 1931-1932 anunciaba que el día 5 de octubre de 1931 se había creado la Sociedad «con el objeto de estudiar las condiciones biológicas y sociales que influyen en la degeneración de la especie humana, y para procurar que se pongan en práctica los métodos que la ciencia y las leyes sociales indican para el mejoramiento de la humanidad».[42] La agrupación estuvo estrechamente ligada con el Ateneo de Ciencias y Artes, la Academia de Medicina, la Unión Racionalista y la Sociedad Mexicana de Puericultura. A partir de 1933 comenzó a publicarse *Eugénica. Boletín de la Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza*, que poco después fue rebautizada como *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*.[43]

La idea de «mejorar a la raza» tuvo un doble significado en los artículos publicados en el boletín de la Sociedad: evitar la degeneración biológica y social de la sociedad, obstaculizando la propagación de los caracteres patológicos que podían ser identificados en determinados individuos o grupos étnicos e incentivar la educación sexual, la salud reproductiva y la paternidad responsable en los diferentes estratos de la población. El emblema de la Sociedad Eugénica Mexicana representaba estos principios a través de la imagen de:

> «dos brazos de los sexos masculino y femenino, empuñando la antorcha del saber cuyas flamas se confunden en el ideal que inspira la enseñanza eugénica; todo esto emergiendo del mar agitado por la ignorancia y las pasiones. Al fondo se destaca la poderosa rueda del progreso».[44]

Los médicos que comenzaron a difundir esta concepción del mejoramiento de la población creían que la herencia era la vía que propagaba «peligros sociales» como la criminalidad, la prostitución, el

alcoholismo y la enfermedad mental. Sin embargo, también estaban convencidos de que la reproducción de estos fenómenos podría evitarse con la educación. El énfasis en la educación y en la importancia de las modificaciones que podían introducirse interpretó que los eugenistas mexicanos no se apegaron a la ortodoxia galtoniana, que subrayaba la importancia del factor hereditario debido a su ignorancia de los avances que se realizaban en el campo de la genética. También se ha considerado que la insistencia de los eugenistas en introducir medidas susceptibles de modificar el entorno en que operaba la transmisión de caracteres hereditarios obedeció a la permanencia de la corriente lamarckiana en un contexto posdarwiniano. De acuerdo con la historiadora estadounidense Nancy L. Stephan, una de las características de esta corriente en el contexto latinoamericano fue la permanencia de la influencia lamarckiana.[45]

Apoyado en la teoría de la selección natural, el darwinismo criticó a fondo a los planteamientos de Lamarck sobre la adquisisión de determinados caracteres a través del proceso de adaptación al medio.[46] En México, las ideas lamarckianas no fueron totalmente descartadas y se entrelazaron con el darwinismo, Laura Cházaro señala que:

> «aun cuando se aceptaban y conocían las ideas de la evolución, algunos médicos negaban o disminuían el papel de la selección natural y la variación. Por eso, para los higienistas que atribuían al medio muchas patologías, las ideas de Lamarck eran un argumento más eficaz. Por lo menos su tesis de los caracteres adquiridos se adaptaba mejor a la idea higiénica de la transmisión de elementos debilitadores de la raza».[47]

Para explicar la permanencia de la influencia lamarckiana en las ciencias sociales estadounidenses de fines del siglo XIX y principios del XX, George W. Stocking ha señalado que la teoría lamarckiana permitía entender las diferencias entre razas en términos de adaptación social, en un momento en que el determinismo biológico de las razas había cedido el lugar central a un «vago indeterminismo sociobiológico», donde coexistían las nociones de raza y civilización; propuso que la corriente lamarckiana permitía establecer un puente entre estas dos nociones.[48]

Otro de los rasgos que singularizaron el desarrollo de la eugenesia en México fue la relación privilegiada que los simpatizantes de esta corriente de pensamiento establecieron con la etnología y la antropología. En la revista *Eugenesia* existen muchas referencias a estas disciplinas por considerar que:

«el eugenista [...] necesita conocer todos los caracteres antropométricos que distinguen estas razas entre sí, estudiar todas sus funciones biológicas, apreciar su mentalidad, distinguir sus aptitudes para las diversas actividades del hombre, la resistencia al trabajo, el grado de su iniciativa y valores morales [...] apreciar las relaciones que guardan entre sí sus funciones somáticas, psiquímicas y morales, es decir las leyes que rigen estos fenómenos y cuyo estudio constituye la etnología».[49]

Los antropólogos estuvieron muy familiarizados con la eugenesia desde el inicio de los años veinte. En un artículo publicado sin firma en 1920 en la revista antropológica *Ethnos* –cuyo autor pudo haber sido Manuel Gamio, editor de la revista– se hacía el siguiente señalamiento:

«La heterogeneidad de la población mexicana hace sumamente interesante la aplicación de esa ciencia en México. En efecto, fisiológica, anatómica y patológicamente, hay grandes diferencias entre las características que presentan las agrupaciones indígenas y las agrupaciones de raza blanca, de manera que las medidas que deben aplicarse para el conveniente contacto de esas dos grandes agrupaciones tienen que estar acondicionadas a las peculiares condiciones de las mismas».[50]

En 1934, los médicos reunidos en la Sociedad Mexicana de Eugenesia hicieron un llamado al gobierno para «tomar conciencia [...] ante los problemas de la herencia biológica, educar al ciudadano respecto de las prácticas más rudimentarias de la higiene y sanidad racial [y] concluir dictando leyes adecuadas».[51] Un mes después, en el «Manifiesto de la Sociedad Mexicana de Eugenesia al Pueblo de la República», la agrupación insistía en la necesidad de:

«sembrar en el espíritu del pueblo el más alto concepto de responsabilidad frente a los problemas de la herencia [con el fin de lograr] el advenimiento de una nueva raza humana, fuerte y sana [...] libre de los estigmas de la degeneración ocasionada por el *morbus* de la ignorancia».[52]

Poco después, la misma publicación declaraba que era necesario «exigir a todos los miembros [de la sociedad] la procreación de una nueva generación en la que los degenerados, enfermos y débiles sean eliminados».[53]

Para los médicos que suscribieron este llamado, la transformación de la sociedad dependía de los cambios que podían introducirse en la dimensión biológico-hereditaria. Compartían la convicción de que:

> «la ciencia de la genética [...] es capaz de resolver todos los grandes problemas de la Humanidad, haciendo siempre razas mejores. Gracias a las buenas condiciones de los generadores y al cuidado que ellos pongan, tendrán descendientes cada día más sanos y por lo tanto más aptos para la lucha por la existencia».[54]

Para realizar investigaciones rigurosas en el terreno de la herencia, a principios de los años treinta el presidente de la Sociedad Mexicana de Puericultura, el médico Rafael Carrillo, propuso fundar un instituto experimental de eugenesia como los de Europa y Estados Unidos; pero el proyecto nunca se realizó.[55]

Los médicos eugenistas dividieron a la población en tres grupos raciales –criollos, mestizos e indios–, a quienes atribuyeron características fisiológicas y morales transmitidas genéticamente. En un artículo publicado en 1923 y reproducido diez años después en la revista *Eugenesia*, el doctor Joaquín Izquierdo enfatizaba la necesidad de promover:

> «el estudio serio de la distribución de los caracteres individuales que corresponden a la gran familia mexicana; determinar las características del indio, del criollo y del mestizo; precisar los resultados de sus uniones para que se logre exaltar las cualidades del mexicano y de apartar sus defectos; [examinar] las diversas inmigraciones; [así como la] deportación de todos aquellos elementos nocivos para la raza».[56]

En los años cuarenta, el ingeniero Alfredo Valle caracterizó a los mestizos como un grupo «activo, inteligente, ambicioso y audaz», a pesar de que «le falta carácter firme y es inconstante», pues «en él obran el ímpetu y la activa energía del blanco y la pasividad, la apatía y la energía estática del bronceado». Definió a los indios como «humildes, pacíficos, hospitalarios, desinteresados», ya que «la solidaridad les permite participar activamente en la sociedad» a pesar de que sus cualidades estáticas lo habían convertido en un ser «rutinario, sin espíritu de empresa, ajeno al progreso».[57]

Algunos médicos plantearon la necesidad de realizar estudios antropométricos y etnológicos sobre los grupos indígenas por considerar

que contribuirían a explicar las modalidades de su comportamiento social. Asimismo, permitirían identificar los factores hereditarios relacionados con el alcoholismo y la sífilis:

> «es indispensable iniciar estudios tendientes al conocimiento de los caracteres antropométricos que distinguen a las diversas razas indias para conocer sus funciones biológicas, apreciar su mentalidad, distinguir sus aptitudes para diversas actividades, su resistencia al trabajo, su capacidad de iniciativa y sus valores morales; igualmente, desde el punto de vista etnológico, hay que estudiar las relaciones que guardan entre ellas sus funciones somáticas, psíquicas y morales, para poder apreciar el origen, crecimiento y desaparición de los pueblos [...] [en núcleos de población india] ya podemos considerar cuáles [son] sus antecedentes patológicos hereditarios: alcoholismo y sífilis».[58]

Con frecuencia, los médicos eugenistas establecieron un vínculo entre las razas indígenas y las inclinaciones hacia la delincuencia o las enfermedades mentales.[59] Al igual que en la última parte del siglo XIX, se consideraba que el origen de la delincuencia era biológico-hereditario, y que esta «enfermedad social» podía ser corregida por medio de la «profilaxia».[60] Esto explica la importancia que los eugenistas dieron a la realización de estos estudios en cárceles y correccionales:

> «las escuelas correccionales para delincuentes menores de edad, los hospicios, hospitales y cárceles son lugares muy adecuados para recoger abundante material de observación y los datos de estadística sanitaria, así como los proporcionados por las sociedades biológicas y de biografía».[61]

Como se mostró en el primer capítulo de este libro, durante la primera mitad del siglo XX en México se afirmaba que las leyes de la herencia regían tanto la transmisión de los caracteres físicos de los pueblos como la transmisión de «las funciones del espíritu». Dentro de estas últimas quedaban comprendidas la inteligencia, las aptitudes mentales y la sensibilidad, que abarcaba sentimientos y aptitudes como «el orgullo, los instintos de opresión, el valor, la serenidad ante el peligro, la bravura, el sentimiento del honor, la toxicomanía, el misticismo, las altas funciones psicológicas, el talento».[62] Se planteaba de forma explícita la superioridad de los caracteres fisiológicos y morales

de la raza blanca, y se advertía que la igualdad de los individuos ante la ley no era equivalente a una igualdad de su naturaleza:

> «Si seguimos empeñados por ignorancia, por romanticismo contumaz, por política demagógica, sosteniendo la igualdad de todos los hombres, habremos plasmado en la conciencia colectiva un concepto erróneo de trascendentales consecuencias para el progreso y el futuro de México. [...] Hay que discriminar la igualdad ante la ley, conquista de la Sociología Política, con la igualdad de los hombres en la Naturaleza que es un obstáculo ante la ciencia».[63]

Debido a que la fusión de diferentes razas entrañaba la definición de un conjunto de caracteres morales, ideas y sentimientos, algunos médicos que se adhirieron a la eugenesia plantearon que la suma de estos caracteres transmitidos de generación en generación era la esencia de la nación, definida en términos de raza. En palabras de uno de los autores cuyas ideas fueron reproducidas en *Eugenesia*: al igual que «cada hombre es [...] la suma o la fusión de las características predominantes de sus antepasados», «el conjunto de ideas y sentimientos que todos los individuos de un mismo país aportan desde que nacen, constituye el alma de la raza».[64]

El mestizaje promovido por la antropología indigenista apareció también ante los médicos como una de las posibles soluciones a problemas de la integración nacional y la transformación de la sociedad a través del mejoramiento de las razas. Los eugenistas definieron una modalidad específica del mestizo mexicano –el «mestizo distal»– formado a partir del encuentro de razas heterogéneas. La heterogeneidad de los elementos que lo habían formado explicaba que el «mestizo distal» se sintiera:

> «solicitado por tendencias de naturaleza muy diferente que corresponden a las de las razas que le dieron su origen. [Lo cual hace] que su conducta sea oscilante, desconcertante en muchas ocasiones, haciendo nacer de él, el sentimiento de que no es comprendido, de que es un descentrado del medio en que vive».[65]

Mejorar la raza implicaba pues «procurar en las generaciones por venir la cruza del mestizo con aquellos elementos raciales que tengan con él mayor afinidad, principalmente de origen europeo y particularmente de raza hispánica».[66] Fue muy común alentar la llegada de población de raza blanca por considerar que sus caracteres morales eran

superiores, y valorar su capacidad intelectual que abarcaba diversos elementos:

> «La asimilación de las ideas; la potencia del análisis y sintetización de los conceptos; la alteza y amplitud de las inferencias; la profundidad de observación y discriminación de los fenómenos y cuyos elementos integrantes: la memoria, la imaginación y el juicio hermanadas con las disposiciones afectivo-activas que constituyen el carácter y las formas múltiples de la personalidad humana».[67]

En un artículo publicado en 1942 en *Eugenesia*, Manuel Gamio argumentó en favor de la integración de la raza indígena dentro de la nueva nación. Advertía que gracias a un proceso de «selección», el indio tenía «más defensas naturales (resistencia) que el blanco y el mestizo».[68] Sin embargo, la supuesta capacidad de adaptación del indio al medio se acompañaba de inteligencia, productividad en el ámbito del trabajo y creatividad artística o industrial, características inherentes a la raza blanca.

La mayoría de los médicos eugenistas que abordaron la problemática del mestizaje, compartieron la idea de que ciertos «estigmas» sociales –a los que los antropologistas de fines del siglo XIX habían llamado «atavismos»– se perpetuaban a través de la reproducción de los caracteres físicos y morales de las razas menos evolucionadas:

> «Estudios al través *[sic]* de la composición etnográfica, estudios hechos en el campo del mestizaje, estudios realizados en los pueblos que marchan hacia la decadencia, nos señalan la posibilidad de mejorar a las razas que han heredado múltiples estigmas, capaces de hacerlos desaparecer o de responder con reacciones negativas al imperativo de una vida social normal. [...] Es por esto por lo que nos preocupamos [...] de la futura constitución racial de nuestra nacionalidad [...] [libre de] una herencia defectuosa que la hace fácil presa de enfermedades, de choques psicológicos insanos, de perversiones en la conducta sexual».[69]

Modificar la herencia de razas que arrastraban «múltiples estigmas» reflejados en sus caracteres morales, suponía introducir cambios profundos en la salud reproductiva de la población a través de la educación sexual. Éste fue el sentido de las conclusiones en el Informe Anual de Labores del Periodo 1931-1932 publicado en *Eugénica*, donde se señalaba que los esfuerzos de la agrupación deberían concentrarse

en fomentar la paternidad y la maternidad responsables; cambiar el sistema educativo y romper con prejuicios absurdos para dar a los niños de uno y otro sexo educación sexual adecuada; difundir la instrucción sexual y la profilaxia antivenérea; impartir en las escuelas educación sexual a través de un profesorado preparado y siempre de acuerdo con las sociedades de padres de familia; y por último, fomentar la responsabilidad ante la herencia, con ello el Día de la Raza sería el Día de la Eugenesia americana.[70]

A propósito de la definición de una política demográfica, los simpatizantes de la eugenesia buscaron establecer normas para que la concepción y el nacimiento de los nuevos ciudadanos se dieran en condiciones óptimas, esto mejoraría «la calidad humana, y por lo tanto la calidad de la familia y de la población». Lo anterior entrañaba la realización de «una ofensiva, sistemática y general, contra todas las enfermedades sociales», y de «una política demográfica [tendiente] no sólo a mejorar la calidad del ser humano, [sino] a evitar las aberraciones sexuales y los hijos tarados o nerviosos».[71] Se consideró que las mujeres eran seres claramente inferiores debido a que «la mujer –mucho más que el hombre– por exceso de sensitivismo, vive propensa a desquiciamientos nerviosos». Por ello, «las enfermedades de los nervios [...] germinan en el ambiente familiar».[72]

Gilberto Loyo, demógrafo cercano a Calles, fue uno de los pioneros de la demografía mexicana. Él, quien se autodefinió antimalthusiano y ferviente admirador del modelo soviético, diseñó un conjunto de políticas de población que fue incluido en el Primer Plan Sexenal, 1934-1940, suscrito por el Partido Nacional Revolucionario.[73] Su planteamiento central era que la población debía incrementarse mediante la migración selectiva de técnicos y agricultores extranjeros (rechazando la entrada de vagabundos, contrabandistas, anarquistas y toxicómanos), así como por la imposición de restricciones a la salida de trabajadores mexicanos a Estados Unidos.[74] Por otra parte, encomiaba el mestizaje entre los grupos indígenas y la migración blanca debido a que el país debía poblarse con mexicanos nacidos del encuentro entre «razas vigorosas». Mejorar las condiciones de vida de la población más atrasada mediante la aplicación de políticas de salud, educación y seguridad social, afirmaba Loyo, no sólo aumentaría el volumen de la población sino que también atraería a más extranjeros.[75] Diez años más tarde, Loyo seguía expresando estas ideas en la revista *Eugenesia*.[76]

Además de promover políticas de población que favorecieran la entrada de razas blancas, con el fin de «obrar sobre la herencia humana con un plasma germinativo selecto, haciendo surgir seres más hermo-

sos, más inteligentes, más perfectos», los eugenistas propusieron impedir que los individuos susceptibles de transmitir caracteres degenerativos se reprodujeran. En efecto, el editorial de la revista *Eugenesia* del mes de octubre de 1940 vinculaba el «mejoramiento de las condiciones etnológicas» del país con el hecho de que el Estado impidiera la reproducción de individuos pertenecientes a razas cuyos caracteres no contribuían al desarrollo armónico de la sociedad:

> «Se puede recomendar la yugulación definitiva de los procreadores inadecuados a la raza, cuando traigan en sus genes el germen de una degeneración, valiéndose de la esterilización voluntaria [...] o imponiéndola en los casos en que las leyes juzguen que un sujeto es capaz de dañar a la colectividad [...] la sociedad no debe subordinarse al individuo».[77]

Durante un corto periodo, México fue uno de los pocos países latinoamericanos que puso en práctica las políticas de esterilización. En julio de 1932, durante la gubernatura de Adalberto Tejeda, en Veracruz fue expedida una ley que legalizaba esta medida en caso de idiotismo, locura, enfermedades incurables o criminalidad.[78] Algunos autores que publicaron en la revista *Eugénica* se manifestaron en favor de la esterilización de los individuos «anormales» que no debían seguir reproduciéndose, como en el caso de Estados Unidos,[79] en donde «las leyes de esterilización se aplican para evitar la reproducción de los criminales, dementes, imbéciles, epilépticos, toxicómanos y alcohólicos, con el fin de suprimir estas taras nocivas para la humanidad».[80]

Sin embargo, la orientación general de la eugenesia mexicana no aplicó medidas extremas como la esterilización. Aunque se habló de la necesidad de controlar la reproducción de los individuos que provocaban el atraso y la degeneración de la sociedad,[81] en relación con los grupos étnicos siempre se contempló una transformación de largo alcance por medio de políticas de migración, mestizaje y educación. Por otra parte, la revista *Eugenesia* aseveró que las medidas que los eugenistas buscaban implantar no tenían como objetivo crear elites formadas por «superhombres» que «imponiéndose por sus singulares capacidades trascendieran en la vida social con el imperativo egoísta del dominio», sino más bien «frenar los problemas de la anormalidad, [procurando] que los nuevos seres lleguen al mundo sin estigmas»,[82] aplicando por ejemplo medidas para prevenir la transmisión de enfermedades venéreas.[83]

Un historiador de la eugenesia alemana, Benoît Massin, propuso que las ideas del perfeccionamiento genético de la humanidad se inscribieron dentro de una amplia reflexión en torno al progreso y la utopía que se desarrolló en Europa desde el inicio del siglo XIX.[84] La influencia de la noción de progreso en la definición de la eugenesia explica que este movimiento buscará transformar las imperfecciones del presente, fincando grandes expectativas en un futuro que se encontraba en manos de los hombres. A su vez, la influencia de la noción de *utopía* hizo que los eugenistas creyeran que la planificación y el control de la vida de los individuos por parte del Estado –incluyendo su derecho a reproducirse– posibilitarían la construcción de una sociedad ideal. Esto explica que a partir de la Revolución Francesa floreciera un pensamiento médico que justificó la intervención del poder político en la vida reproductiva de los ciudadanos.

En el marco del amplio proyecto de modernización iniciado a partir de la República Restaurada, en México se desarrolló una nueva reflexión acerca de las razas, que estableció criterios objetivos para determinar los grupos étnicos y las culturas que poblaban el territorio. Uno de los ejes centrales fue la idea de que la sociedad debería perfeccionarse. Durante el Porfiriato, la antropología evolucionista dio un giro cientificista a los interrogantes abiertos por la heterogeneidad racial en el progreso de la nación, y buscó intervenir de manera activa en las propuestas de transformación del mundo indígena. El poder político se apoyó en los postulados de estas reflexiones con carácter científico para legitimar políticas de homogeneización racial y cultural. En las primeras décadas del siglo XX, las ideas indigenistas y el pensamiento vasconceliano dieron continuidad a ideas sobre las razas ya que habían sido formuladas manteniendo la estrecha relación que había existido con el poder político. En este amplio contexto, el pensamiento médico-higiénico inspirado en la eugenesia recuperó los paradigmas del progreso y la utopía para mostrar que la sociedad posrevolucionaria podía ser redimida de la violencia mediante el perfeccionamiento genético.

El desarrollo de la eugenesia en México coincidió con tres fenómenos que marcaron la historia política y cultural de la primera parte del siglo XX: las tendencias del Estado hacia la concentración del poder; la recepción de un pensamiento médico-higiénico extranjero; y la existencia de una concepción que identificaba la esencia de la nacionalidad con una raza mestiza que había asimilado los caracteres positivos de los grupos étnicos que integraban la nación. Desde esta perspectiva, la eugenesia en México no fue un episodio aislado ni fortuito sino una mani-

festación más de un pensamiento que se había cuestionado el tema racial en su relación con la definición de un orden político.

No deja de ser paradójico que en México no se reconozca abiertamente la existencia de un pensamiento moderno sobre las razas y que sus diferentes manifestaciones –el evolucionismo, el indigenismo y la eugenesia– siempre hayan sido examinadas como fenómenos que no guardan relación entre sí. También es paradójico que el estudio de la eugenesia no haya recibido atención sino hasta muy recientemente; en un momento en que el mito de la homogeneización racial como fundamento de la nación es cuestionado y que nuevas disciplinas como la bioética plantean la urgencia de debatir desde una perspectiva moral los aspectos biológicos de la perpetuación de la especie humana que han sido revolucionados por avances médicos y genéticos recientes. La posibilidad de generar la vida en laboratorios y de crear embriones que desconocerán sus orígenes biológicos son transformaciones que abren preguntas acerca del grado de injerencia del Estado ante un proceso de reproducción «selectiva», así como de la responsabilidad de los individuos frente al mismo.

2
El fantasma de la locura exorcizado por la psiquiatría y la «higiene mental» en los años treinta

Al igual que la eugenesia, la «higiene mental» fue una corriente del pensamiento médico que al inicio del siglo XX hizo de la herencia la piedra angular de la transformación de las sociedades humanas. Al concepto galtoniano de herencia, la higiene mental entrelazó las concepciones de la degeneración social y de la teoría jurídica de la «defensa social». En el marco de las políticas estatales de gestión selectiva de la reproducción para forjar una nueva sociedad, la higiene mental vinculó la causalidad de la enfermedad mental con variables hereditarias susceptibles de ser controladas a través de medidas profilácticas.

Reflejando tendencias que cobraban fuerza en el extranjero, en particular en Francia y en Estados Unidos, la higiene mental desplazó la problemática del tratamiento individual de las enfermedades mentales hacia el terreno de la prevención. La influencia de la teoría de la defensa social explica el énfasis puesto en la moralización de las masas –en su transformación tanto física como mental– y en el establecimiento de disposiciones institucionales para lograrlo.[1] En México, como en otros países, la campaña sanitaria que el Estado posrevolucionario emprendió en contra de la degeneración devino en proyectos efímeros o fracasados de restricción matrimonial, de esterilización forzada, de legislación sobre el aborto y de control de la inmigración. Conocer y controlar el estado psíquico de la población a través de pruebas de inteligencia aplicadas fundamentalmente sobre la población escolar, tuvo también el propósito de observar la transmisión de una constitución mental anormal que se reflejaba en el «carácter» del mexicano. A pesar de los intentos por instaurar medidas preventivas y profilácticas para acotar las enfermedades mentales y al no ser completamente erradicadas por su rasgo hereditario, los trastornos psíquicos fueron percibidos como una amenaza latente para el equilibrio social; es decir, como un peligro derivado de un proceso de degeneración social.

Las teorías acerca de la degeneración en el desarrollo de las sociedades fueron formuladas inicialmente por Bénédickt August Morel,

alrededor de 1860, en Francia.[2] El planteamiento de este médico de un asilo de alienados en una ciudad de provincia fue que la locura era producto de la transmisión hereditaria de una constitución anormal en cuyo origen era posible identificar una desviación de los tipos raciales primitivos. Explicaba que la civilización moderna se hubiera apartado paulatina e irremediablemente de la perfección y que se hubieran multiplicado las conductas antisociales. Sin embargo, afirmaba, la degeneración también podía aparecer en situaciones coyunturales provocadas por intoxicaciones, la influencia malsana del medio social o la aparición de defectos adquiridos (sordomudez, ceguera).

Por considerar que la modificación de la herencia era un proceso de largo alcance, las enfermedades mentales fueron percibidas como incurables, en aumento exponencial y sólo susceptibles de controlarse con medidas preventivas. Además de la constitución psíquica anormal, las tendencias hacia la criminalidad y otros fenómenos relacionados con la marginalidad urbana de fines del siglo XIX (la prostitución, el alcoholismo y las toxicomanías) fueron también percibidos como efectos de un proceso de degeneración con carácter hereditario. Este énfasis permitió establecer vínculos profundos entre las diversas manifestaciones de la degeneración, por lo que era común pensar que así como el criminal tenía inclinaciones hacia la alienación mental, el loco era un criminal en potencia.[3]

Robert Castel indica que la reflexión de Morel sobre la degeneración ejerció una influencia decisiva sobre el desarrollo de la psiquiatría francesa,[4] y modificó la concepción de la alienación establecida por Pinel y Esquirol hacia 1830.[5] Algunas de las transformaciones más importantes introducidas por Morel: al considerar que la enfermedad mental era resultado de una desviación malsana, transmitida hereditariamente, comenzó a darse menor importancia a los síntomas y a indagarse la causalidad profunda que provocaba la alienación; al proponer una etiología de la enfermedad mental, el degeneracionismo evidenció que este tipo de padecimiento debía ser tratado dentro del marco de la medicina general;[6] al proponer la introducción de una nueva variable –la prevención y la profilaxis social– dentro del esquema explicativo del degeneracionismo, la relación que el alienismo clásico había establecido entre el médico, el enfermo y la institución se modificó.

Según Castel, la idea de que las enfermedades mentales podían evitarse mediante la aplicación de medidas profilácticas posibilitó el acercamiento entre el alienismo y la higiene física y moral, lo cual permite entender la extensión formidable del papel que el médico comenzó a ocupar en la sociedad.

En efecto, el médico de la segunda mitad del siglo XIX –fuera este psiquiatra, higienista o legista– se convirtió en el consejero más cercano de los agentes del poder. Un estudio reciente sobre el caso español señala que el énfasis puesto por el degeneracionismo en la identificación de caracteres físicos en el diagnóstico de la enfermedad mental y la caracterización de los delincuentes alienados dio a los procesos judiciales una cobertura de «objetividad», que favoreció al degeneracionismo y a algunas de las teorías que de él se derivaron (la antropología criminal lombrosiana) fungieran como mecanismos efectivos de control social, y que los alienistas y los médicos legistas se convirtieran en actores cada vez más activos como peritos dentro del aparato de justicia.[7]

Asimismo, en el caso de Francia, el degeneracionismo jugó un papel importante en la mutación de la que fue objeto la higiene pública en la segunda mitad del siglo XIX. La interpretación de Georges Vigarello es que esta corriente ofreció nuevos argumentos para apuntalar la propuesta de que el Estado era la única instancia capaz de asumir la protección colectiva en materia de prevención sanitaria. Esto conllevó un cambio en la definición de los «peligros higiénicos» y avaló la aparición de nuevos trastornos, como el alcoholismo y las enfermedades venéreas, que requerían de la puesta en marcha de medidas en donde quedaban entrelazados fines profilácticos y propósitos moralizadores.[8] Esto no puede ser separado del esfuerzo de la instancia médica por establecer parámetros de normalidad que permitieran identificar tanto padecimientos físicos como comportamientos y conductas anómalas.[9]

Para el historiador español Rafael Huertas García-Alejo, el degeneracionismo fue una forma de control social que una burguesía en ascenso ejerció sobre la nueva clase obrera y campesina que circundaba las ciudades. Desde la perspectiva «místico-religiosa» propuesta por Morel, el proletariado estaba integrado por «ángeles caídos» que a los médicos tocaba rescatar o redimir. Destaca la dureza de las medidas de profilaxis social orientadas a regenerar y redimir a un proletariado afectado por vicios, altos índices de criminalidad y trastornos mentales, que simultáneamente construía y amenazaba el ascenso del capitalismo:

> «el degenerado, en su calidad de enfermo mental, puede y debe ser considerado como un elemento peligroso, contaminador de la "limpia" sociedad burguesa, contra el que será lícito, gracias al apoyo de la ciencia, poner en marcha los más eficaces mecanismos

de defensa. De defensa y de ataque, pues el desarrollo social y económico obligaba a que el nuevo orden burgués llevara a los soldados al ejército, a los campesinos a los campos y a los obreros a las fábricas. Las malas condiciones –y las "diferencias" reales o provocadas– que llevaban a las clases oprimidas a la "locura" debían ser atajadas por la prevención, la curación o –en los casos más graves– el aislamiento y/o el encierro. Era preciso salvar a estos nuevos ángeles caídos que podrían resistirse –o simplemente no soportar– al nuevo dios capitalista».[10]

Huertas García-Alejo plantea que para ser sofocada la visión degeneracionista de la criminalidad, de manera efectiva, tuvo que ser identificada con la peligrosidad, concepto definido por la criminología positivista italiana y recuperado por la teoría de la «defensa social». El degeneracionismo francés, para este autor, proporcionó al positivismo criminológico una concepción psicológica y psiquiátrica de la criminalidad como producto de la herencia entrelazada por Lombroso con los métodos de identificación antropométrica definidos por Paul Broca. A partir de la intersección de estas corrientes surgió una ciencia capaz de «detectar –realmente o en potencia– criminales, prostitutas, revolucionarios, anarquistas y, en suma, todos aquellos individuos o colectivos capaces de atentar contra el equilibrio burgués».[11] Sin embargo, al considerar que la herencia generaba criminales afectados por una forma de alienación que no era reversible ni curable pues constituía una condición estructural, los degeneracionistas plantearon que estos sujetos debían quedar total o parcialmente eximidos de responsabilidad judicial. El destino de los delincuentes alienados sería la reclusión en manicomios para prevenir que atentaran contra el orden social.[12]

En México, la influencia del degeneracionismo se hizo sentir en el Primer Concurso Científico que tuvo lugar en 1895, donde se hizo una evaluación científica del estado general en que se encontraba el país. Los trabajos agrupados en la sección correspondiente a la Academia de Medicina abordaron temas como el alcoholismo, la criminalidad y los trastornos mentales. Existen constantes en la manera en que los médicos y los juristas de la época se aproximaron a ellos. En los trabajos que presentó la Academia de Medicina en dicho concurso consideró que al igual que la criminalidad, el alcoholismo o las desviaciones sexuales, la locura tenía un origen hereditario. En su presentación acerca de las medidas que debían imponerse para el mejoramiento de la especie humana, el médico José Olvera propuso que el Estado debía impedir la unión matrimonial de individuos con patologías psíquicas:

«se unen nervioso y nerviosa para engendrar por acumulación de herencias, neurosis más o menos graves, pero todas iguales para sellar la raza con la marca de la nerviosidad, traducida en unos por hipocondría, en otros por dipsomanía, por histero-epilepsia, por suicidio, o también por la locura, o la demencia y, lo más triste, por los crímenes».[13]

Un segundo punto de continuidad en las presentaciones de la Academia de Medicina fue la idea de que la degeneración tenía un origen racial y podía exacerbarse con el alcoholismo y la drogadicción.[14] En su intervención, Nicolás Ramírez de Arellano advirtió que el alcoholismo constituía un problema social que repercutía directamente sobre el aumento de la criminalidad, y de higiene que afectaba la salud de la ciudadanía y sería posible controlar con la implantación de medidas sanitarias. Consideró que el objeto de la higiene era «prevenir el desarrollo de las enfermedades», siendo su preocupación central «la solución de todas aquellas cuestiones que tienen por objeto vigorizar nuestra constitución e impedir el decaimiento de nuestra raza».[15] En una perspectiva similar, en 1898 Trinidad Sánchez Santos examinó el carácter hereditario del alcoholismo, advirtiendo acerca de sus efectos sobre los trastornos políticos y la moralidad nacional.[16]

Los trabajos presentados en la sección consagrada a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística muestran que las ideas degeneracionistas habían comenzado a difundirse en México en los últimos años del siglo XIX. Por ejemplo, la interpretación de que en el origen de la herencia morbosa que provocaba la multiplicación de degenerados se encontraba una desviación de los tipos humanos primitivos, fue expresada por Rafael de Zayas Enríquez en 1897:

«Sabido es que en el hombre, lo mismo que en todas las especies animales, se opera con frecuencia el fenómeno del atavismo que consiste en la retrogradación al tipo ancestral; y por eso creo que todos esos seres llamados degenerados y criminales no son sino víctimas de la herencia inmediata unas veces y otras de un atavismo remoto; y quizás obrarían con prudencia los antropo-criminologistas fundando su división de virtuosos y criminales, en seres que más se acercan al arquetipo».[17]

El tema de la responsabilidad criminal agrupó, finalmente, una serie de ideas acerca del vínculo entre locura y criminalidad, donde reaparecieron los postulados degeneracionistas.[18] Desde la perspectiva

médica, Porfirio Parra se preguntaba en su intervención si la responsabilidad moral debía graduarse «conforme al grado de libertad moral de que el hombre goce al ejecutar un acto».[19] Su propuesta era que un individuo que no se encontraba en pleno uso de sus facultades mentales no podía ser responsabilizado mas que de manera parcial o atenuada, identificando la frontera entre razón y sinrazón en los «degenerados» afectados por una herencia patológica:[20]

> «La naturaleza no salta del cuerdo al loco, sino que entre uno y otro interpone, como término medio, un grupo de hombres que no son ni locos rematados ni tampoco "sanos de espíritu". ¿Qué hombres son éstos? Los degenerados, algunos alcohólicos, morfinómanos y cocainómanos, y también algunos de los "criminales natos"».[21]

Para este autor, los degenerados tenían facultades intelectuales generalmente disminuidas, pues «son incapaces de atención sostenida, les está vedado hacer análisis exactos y comparaciones rigurosas». Asimismo, sus «facultades morales» habían sido objeto de transformaciones, pues «las emociones, los afectos, la voluntad, sufren en ellos grandes perturbaciones». Expresaban la cólera, el miedo y el terror con gran intensidad. Sus afectos sufrían cambios bruscos sin causa aparente y pasaban rápidamente del cariño al odio. Finalmente, su voluntad estaba intervenida por la aparición de «deseos inmotivados y fugaces».[22] Proponía que el Código Penal admitiera la responsabilidad atenuada en los crímenes cometidos por individuos que sin estar locos eran socialmente disfuncionales; es decir, los degenerados, los alcohólicos, los desequilibrados, los drogadictos, así como aquellos que entraban dentro de la categoría de los «criminales natos».[23] Aquí reaparece el postulado degeneracionista de acuerdo con el que los enfermos mentales criminales nunca llegarían a ser totalmente lúcidos, pues su padecimiento era hereditario, por lo que se abogó en favor de que estos sujetos fueran considerados irresponsables desde el punto de vista penal, aun cuando quedaran sujetos a estrictas medidas preventivas y profilácticas.

El debate entablado entre médicos y juristas en defensa de la autonomía de la instancia médica frente a la judicial en el caso de los criminales alienados se reflejó en las sesiones del Primer Concurso Científico dedicadas a las presentaciones de los miembros de la Academia de Medicina.[24] En este contexto, Secundino Sosa enfatizó la importancia del peritaje médico para evaluar los crímenes cometidos por enfermos mentales. Sostuvo que grandes juristas, como Martínez

de Castro, Lerdo y Vallarta, «no fueron ni aptos ni competentes para fallar acerca de la incapacidad o irresponsabilidad alegadas por enfermos mentales», y concluyó que «no es posible la justicia sin la ciencia».[25] Sobre esta misma cuestión, otro miembro de la Academia de Medicina, Rafael Lavista, proponía que «la autoridad necesita del auxilio poderoso de la ciencia para resolver cuestiones de responsabilidad».[26] Desde la perspectiva jurídica, Agustín Verdugo, miembro de la Academia Mexicana de Jurisprudencia, reiteró en el concurso citado la importancia de la herencia para entender la locura y la criminalidad, e identificó en los individuos afectados por estos fenómenos anomalías físicas y morales que repercutían sobre la ausencia de sentido moral de la sociedad.[27]

La discusión que tuvo lugar en la última parte del siglo XIX acerca de si la medicina o el derecho tenían jurisdicción sobre criminales que no estaban en pleno uso de sus facultades mentales continuó a principios del siglo XX. Este debate continuó en torno al estudio del «alma criminal» y a la propuesta de dar mayor peso al peritaje psiquiátrico en los juicios penales. El conocimiento especializado de estas cuestiones quedó a cargo de la psiquiatría, la que alrededor de 1920 se profesionalizó al integrar los enfoques de la medicina, la neurología y la psicología. A pesar de las diferencias que este debate hizo aparecer, juristas y psiquiatras tuvieron la misma intención de diferenciar lo normal de lo anormal, ya fuera con fines disciplinarios o terapéuticos.[28]

El año de 1910 fue fundado el Hospital de la Castañeda como parte de un amplio proyecto de modernización que había incluido la creación de la penitenciaría en 1900, así como de diversas casas de corrección.[29] Sabemos poco acerca del desarrollo de la psiquiatría y de la condición de los enfermos mentales durante la revolución.[30] La sobrepoblación de la Castañeda a partir de 1916[31] y la falta de recursos provocaron que la atención a los enfermos mentales fuera deficiente y predominara la orientación del encierro asilario más que la de curación o reinserción en la vida social.[32]

Si bien no contamos con estudios que profundicen en el análisis de la profesionalización de la psiquiatría mexicana durante la primera parte del siglo XX, sabemos que en 1920 existió una cátedra de clínica psiquiátrica en la Escuela de Medicina de la Universidad[33] a cargo del doctor Agustín Torres; también que fue impartida en el manicomio.[34] Al año siguiente, el plan de estudios de esta misma cátedra establecía que la herencia era determinante para explicar la enfermedad mental, a pesar de que también debían tomarse en consideración factores biológicos y fisiológicos, sociales, intelectuales y morales, al igual que

causas mecánicas y físicas.[35] Entre los temas abordados en la cátedra de psiquiatría impartida en 1923 en la Facultad Nacional de Altos Estudios por el doctor Enrique O. Aragón, alumno de Ezequiel A. Chávez, figuraba la antropología criminal con énfasis en el examen de la «locura moral»; es decir, la vertiente de la alienación relacionada con la herencia; que conllevaba a tendencias delictivas o criminógenas. En esta cátedra fueron también examinados otros aspectos de la herencia degenerativa relacionados con la prostitución, la drogadicción y el alcoholismo.[36] Además de Enrique O. Aragón, otro de los médicos que a principios de los años veinte se interesó en el tema de la enfermedad mental fue José Meza Gutiérrez, quien examinó el problema de la alienación en relación con los conceptos de responsabilidad atenuada, libre albedrío y abolición temporal de la conciencia.[37] Las sesiones de la Academia Nacional de Medicina consagradas a la psiquiatría a mediados de la década de los veinte muestran las influencias extranjeras que marcaron a los psiquiatras mexicanos durante ese periodo. En 1925, el doctor Pierre Janet fue recibido como miembro honorario de la Academia, y un año antes George Dumas había sido admitido en la misma agrupación con una disertación sobre las perturbaciones mentales producidas por traumatismos de la Primera Guerra Mundial.[38]

El paso del alienismo a la psiquiatría ha sido establecido para el caso de Francia entre 1900 y 1920, periodo en que la enfermedad mental comenzó a ser considerada desde una triple perspectiva médica, neurológica y psicológica, que no siempre fue fácil de equilibrar.[39] En México, la primera generación de médicos interesados en desarrollar un conocimiento acerca de los desórdenes mentales basado en la neurología apareció a mediados de la década de los veinte. Entre estos médicos se encontraban Manuel Guevara Oropeza, Samuel Ramírez Moreno, Leopoldo Salazar Viniegra, Guillermo Dávila, Mario Fuentes, Adolfo M. Nieto, Marín Ramos Contreras, Raúl González Enríquez, Edmundo Buentello y Alfonso Millán.[40] En un momento en que se introducían innovaciones terapéuticas importantes en el tratamiento de las enfermedades mentales,[41] en la Academia Mexicana de Medicina estos médicos debatieon el problema de los delincuentes afectados por trastornos mentales. El intercambio entre juristas y psiquiatras en torno a los temas de la responsabilidad criminal y de las atribuciones que unos y otros tenían sobre los enfermos mentales criminales, abrió un debate centrado en las ideas degeneracionistas, mismo que examinaré a través de los trabajos publicados en las revistas *Gaceta Médica de México* y *Criminalia.*

En 1932, el doctor Ramón Pardo propuso en la *Gaceta Médica de México* una visión del delito como psicopatología en donde advertía

que el derecho penal debía desplazar «la idea de *castigo* [por] la idea de *defensa social*, ya que el móvil de esa acción en vez de desprenderse de la *responsabilidad* parte de la *temibilidad* del delincuente».[42] Consideraba que el dictamen psiquiátrico era más importante que la valoración jurídica, pues sólo el médico estaba capacitado para hacer el «estudio somático, bioquímico y psicológico del delincuente, con el fin de graduar su temibilidad y determinar su adaptación al medio».[43] En su comentario al trabajo del doctor Pardo, el médico González Guzmán señalaba que en el Departamento de Prevención Social de la Secretaría de Gobernación se realizaban estudios de psiquiatría aplicados a la criminología acerca de los diferentes tipos de robo, en los que se buscaba, por ejemplo, diferenciar el que había sido cometido por la histérica del cometido por el ebefrénico.[44] En la sección médico-psicológica de dicho departamento se hacían los trámites necesarios para trasladar a los reos enfermos mentales al manicomio, adjuntando una historia clínica y un certificado médico respectivo. Igualmente, en la misma dependencia eran tramitados los internamientos de menores en el Hospicio o en el Tribunal para Menores.[45]

Reflejando la influencia del degeneracionismo, el doctor Ramón Pardo argumentaba que era necesario impedir que los «inferiores, los debilitados, los marcados por el signo de la derrota» se reprodujeran libremente, convirtiéndose así en «factores de degeneración para la raza».[46] Su propuesta era que el Estado pusiera en marcha medidas eugénicas que limitaran el nacimiento de «desequilibrados y neurópatas, de donde van a brotar los epilépticos, los toxicómanos, los alcohólicos, los atacados de locura moral»; y que además la pena de muerte fuera aplicable en los casos de reincidentes graves y psicópatas: «La pena de muerte debe figurar en las páginas de nuestro Código Penal, en los casos señalados por médicos entendidos en Biología y en Psiquiatría y por juristas especializados en derecho penal, es decir, con los conocimientos científicos necesarios para el efecto».[47]

Mientras los psiquiatras planteaban que la degeneración se encontraba en el origen de la enfermedad mental, los juristas que elaboraron los códigos penales de 1929 y 1931 discutían la teoría del «estado peligroso» que sustentaba la inclinación natural de ciertos individuos hacia la criminalidad. En sustitución del Código Penal de 1871, el 15 de diciembre de 1929 fue promulgado uno que estableció:

> «A todo individuo que se encuentre en estado peligroso, se le aplicará una de las sanciones establecidas en este código para la defensa social. Se considerará en estado peligroso: a todo aquel que

sin justificación legal cometa un acto de los conminados con una sanción del Libro Tercero, aun cuando haya sido ejecutado por imprudencia o no consciente o deliberadamente».[48]

Entre las circunstancias que excluían de responsabilidad penal, el código de 1929 establecía el «estado de automatismo cerebral» por ingestión de «sustancias enervantes o tóxicas», así como el hecho de que el acusado se encontrara «en un estado psíquico anormal, pasajero y de orden patológico que perturbe sus facultades o le impida conocer la ilicitud del acto u omisión de que se le acusa, con tal de que ese estado no se lo haya producido conscientemente el paciente».[49]

En el capítulo titulado «De las sanciones para los delincuentes en estado de debilidad o anomalía mentales», se determinó internar en manicomios o colonias agrícolas especiales a los delincuentes sordomudos, locos, idiotas, imbéciles, enfermos psicopatológicos «que padezcan obsesiones de la inteligencia, de la sensibilidad o de la acción», así como a los ebrios y toxicómanos.[50]

El código de 1929 fue derogado y sustituido por el del 3 de agosto de 1931.[51] Este último reemplazó el término de «peligrosidad» por el de «temibilidad» para identificar a los individuos con determinados «antecedentes y condiciones personales»[52] que los inclinaban hacia la delincuencia. En el código de 1931 fueron excluidas de responsabilidad penal las personas que al cometer la infracción se encontraban «en un estado de inconsciencia de sus actos, determinado por el empleo accidental e involuntario de substancias tóxicas, embriagantes o enervantes, o por un estado toxinfeccioso agudo o por un trastorno mental involuntario de carácter patológico y transitorio».[53]

Y en relación con las modalidades de reclusión para enfermos mentales y sordomudos ahí se estableció:

> «Los locos, idiotas, imbéciles o los que sufran cualquiera otra debilidad, enfermedad o anomalía mentales, y que hayan ejecutado hechos o incurrido en omisiones definidos como delitos, serán recluidos en manicomios o en departamentos especiales, por todo el tiempo necesario para su curación y sometidos con autorización del facultativo a un régimen de trabajo. En igual forma procederá el juez con los procesados o condenados que enloquezcan, en los términos que determine el Código de Procedimientos Penales».[54]

Determinar si el enfermo mental era o no un «individuo peligroso» fue objeto de una importante controversia entre psiquiatras y

juristas en la década de los treinta. En enero de 1938, la revista *Criminalia,* dirigida por el abogado José Ángel Ceniceros, invitó al médico Alfonso Millán -entonces director del manicomio- a escribir en una nueva sección titulada «Higiene Mental». En una de sus primeras colaboraciones a esta sección, el doctor Millán advirtió que se concentraría en el análisis de aquellos «sujetos con tendencias o rasgos de carácter considerados como patológicos en determinadas circunstancias»,[55] y que sin ser considerados locos eran socialmente disfuncionales. En el mismo número de *Criminalia,* esta idea también fue analizada por el doctor Rómulo V. Ramírez en un trabajo sobre la relación entre la enfermedad mental y el carácter antisocial de ciertos individuos considerados «anormales mentales»; categoría que incluía a los delincuentes, las prostitutas, los vagos, los mendigos y otros viciosos que por lo general entraban «en conflicto con el medio, perturbándolo y produciendo en no pocas veces, verdaderas catástrofes».[56]

El debate entre médicos y juristas resurgió en mayo de 1938, cuando *Criminalia* publicó un intercambio epistolar entre Millán y Ceniceros sobre la responsabilidad criminal de los alienados. En su intervención, Alfonso Millán lamentaba que el código de 1931 no hubiera abierto mayor espacio a la intervención de la psiquiatría:

> «Censuramos, pues, al Código Penal que no esté de acuerdo con las tendencias modernas y los conocimientos actuales de la psiquiatría, en lo relativo a la posición doctrinaria necesaria para definir el grave problema de la responsabilidad; le censuramos también que el criterio que inspiró las cuestiones relativas no haya sido defensor de la sociedad y, por último, que olvide las posibilidades de la psiquiatría contemporánea».[57]

En cuanto al procedimiento penal aplicado a los enfermos mentales, Millán sostenía que era erróneo que la autoridad judicial asumiera la custodia de alienados que requerían de atención médica.[58] A fin de proteger los derechos de estos sujetos proponía «que el Poder Judicial suprima toda acción con respecto a delincuentes alienados a partir del momento en que se reconozcan como tales».[59] Argumentaba que, considerando «su índice de peligrosidad», el internamiento hospitalario de los delincuentes alienados mentales era una medida de seguridad, y no una pena que evitaría que se cometieran actos en contra de la sociedad. Para reglamentar esto urgía la expedición de una Ley General de Alienados.[60]

Con base en el positivismo jurídico, en su respuesta al doctor Millán, el jurista José Ángel Ceniceros planteaba que el loco era responsable y que la ausencia de conciencia debía dejar de ser un excluyente de culpa. Esto suponía que el Poder Judicial, y no las instituciones de salud mental, asumiera la custodia de los delincuentes que representaban un peligro para la sociedad:

> «Queremos que la enajenación mental como regla general deje de ser excluyente en cuanto a que la falta de libertad o de conciencia del autor de un acto delictuoso, no evita que éste signifique un peligro para la sociedad. Queremos declarar a los alienados responsables socialmente, para el solo efecto de recluirlos, para que no dañen y para que si es posible se curen».[61]

Establecía también que los individuos cuyas facultades mentales habían estado afectadas sólo en el momento de cometer un crimen representaban un peligro social.

> «Tratamos de establecer para estos casos exclusión de responsabilidad, pero no porque nos inspiremos en el criterio de la escuela clásica, sino porque a pesar de su acto delictuoso objetivamente considerado éste, no representan un peligro social; no ameritan sanción pública de ninguna especie.»[62]

El debate entre los representantes de la psiquiatría y el derecho penal sobre la «peligrosidad» de los delincuentes afectados por la degeneración se dio cuando aún era vigente la idea de que la herencia era la causa principal de una serie de conductas antisociales que podían prevenirse si se establecían las medidas profilácticas adecuadas. La higiene mental, considerada como una de las ramas de la medicina social, apareció en este contexto como un elemento clave para erradicar tanto la enfermedad mental como la criminalidad.[63]

En Francia, las ideas acerca de la degeneración planteadas por Morel y transformadas por Valentin Magnan en la segunda mitad del siglo XIX, cobraron renovado interés después de la Primera Guerra Mundial. A partir de muchas de las premisas establecidas por la corriente degeneracionista, el gran promotor de la higiene mental en Francia fue el médico Edouard Toulouse. Además de difundir activamente una serie de principios higiénicos para evitar las enfermedades mentales, impulsó la creación de «servicios abiertos» de atención médica para enfermos mentales[64] y organizó dos congresos de higiene mental en

París, en 1922 y 1937, a los que asistieron médicos mexicanos.[65] En Estados Unidos el nacimiento de la higiene mental como una disciplina aplicada data también de los primeros años del siglo XX. En 1908, Clifford W. Beers publicó el libro *A Mind That Found Itself*, que dio a conocer esta corriente de pensamiento dentro y fuera de Estados Unidos.[66] En 1909 fue fundado en Nueva York el Comité de Higiene Mental y al inicio de la década de los veinte aparecieron sociedades de higiene mental en diversas ciudades.

En México la higiene física había tenido un papel importante durante el Porfiriato.[67] Al terminar la fase armada del conflicto revolucionario, la importancia asignada a la higiene fue mayor al considerársele no sólo como un instrumento que contribuiría a mejorar las condiciones sanitarias y de salud física de la población, sino también como un medio para prevenir los padecimientos mentales que aquejaban a la misma.[68] En 1916, Alberto J. Pani destacaba la importancia de la higiene desde la doble perspectiva física y moral: «El problema verdadero de México consiste, pues, en higienizar física y moralmente la población, y en procurar, por todos los medios, una mejoría en la precaria situación económica de nuestro proletariado».[69]

Ese mismo año, el doctor José María Rodríguez, entonces presidente del Consejo Superior de Salubridad, definió a la higiene como antagónica a la miseria, abarcando tanto la salud física como mental. En su opinión, el cambio social sólo se produciría a través del mestizaje y de la prevención higiénico sanitaria de los problemas físicos y morales que aquejaban a la población:

> «He dicho que la higiene es una rama importante de la medicina; efectivamente, se ocupa del conocimiento de las enfermedades y de su origen, para prevenirlas y evitarlas; pero no sólo se ocupa de las causas físicas; pasa los dinteles de lo material y penetra para prestar su ayuda a los inmensos misterios de lo intelectual y de lo moral; sigue al hombre desde la cuna hasta el sepulcro, y le enseña a aprovecharse de las circunstancias favorables que le rodean para conservar su salud, o evadir las que le perjudican, para precaverse de las enfermedades que le debilitan o bien pudieran cortarle su existencia».[70]

Estas ideas quedaron plasmadas en nuevas instituciones, inspiradas en los principios de la Constitución de 1917 en materia de medicina preventiva y salubridad. En primer lugar, el Consejo Superior de Salubridad, que existía desde el Porfiriato, se convirtió en un organismo

autónomo que dependía únicamente del presidente. Su función fue la de dictar medidas sanitarias para prevenir problemas de salud pública como las epidemias, la toxicomanía y otras causas de «degeneración física, intelectual y moral».[71] En segundo lugar, se instituyó un Departamento de Salubridad con jurisdicción nacional y poderes extraordinarios sobre otras dependencias, vinculado directamente al Poder Ejecutivo Federal. Por último, derivado del artículo 123 constitucional, se promulgó el Reglamento de Higiene del Trabajo.

En 1918, desde el Consejo Superior de Salubridad, el médico higienista José María Rodríguez impulsó la instauración de una «dictadura sanitaria» para someter a la ciudadanía a un sistema de coacción en materia de higiene, el que tendría «la misma fuerza impositiva que las ordenanzas militares», por considerar que sólo así México alcanzaría el estatuto de pueblo civilizado.[72] El concepto de «dictadura sanitaria», instituido en el artículo 73, fracción XVI, de la Constitución de 1917, continuó vigente a lo largo de la década de los veinte. Con ello, se multiplicaron las instituciones y legislaciones que enfatizaron la importancia de la higiene física y mental para el mejoramiento de la población y la transformación del país. En 1922, bajo el régimen de Alvaro Obregón, fue creada la Escuela de Salubridad. En 1925, durante el régimen de Calles, fue promulgado el nuevo Reglamento General de Salubridad Pública,[73] y en 1926 el Código Sanitario. En 1929, el Departamento de Salubridad creó el Servicio de Higiene Infantil. En 1934, se promulgó un nuevo Código Sanitario que declaró «de interés público» la unificación, coordinación y cooperación de los servicios sanitarios de la república.[74] El Primer Plan Sexenal, 1934-1940 incluyó un apartado sobre la «Organización básica y programa general de los servicios sanitarios en la república»; y en 1936 se promulgó la primera Ley General de Población. Entre 1935 y 1940, el Departamento de Salubridad Pública estuvo dirigido por José Siurob, quien a través del Servicio de Educación Higiénica del Departamento de Salubridad[75] incentivó una política sanitaria que llevaría «los beneficios de la higiene a las rancherías y pequeños poblados».[76]

La campaña emprendida por este funcionario tuvo una orientación claramente eugénica que enfatizó el papel de las medidas profilácticas y preventivas que el Estado debía aplicar para combatir las enfermedades venéreas, el alcoholismo y las toxicomanías.[77]

Muchos de los artículos publicados en la *Gaceta Médica de México* durante la década de los treinta apoyaron la propuesta de que el Estado interviniera de forma activa en materia de higiene física y mental. Según Alfonso Pruneda, esta cruzada sanitaria estaría orientada a rege-

nerar tanto a las clases menesterosas afectadas por la «defectuosa organización social» como a las «mejor dotadas social y económicamente», pues:

> «los males sociales más graves y más extendidos en las clases desheredadas de la sociedad y en las clases laborantes (obreros y campesinos), no se limitan a ellas. La sífilis y el alcoholismo no son patrimonio de los pobres. Hay lacras como el mismo alcoholismo, la prostitución, *la enajenación mental* y las narcomanías, que no son exclusivas de una clase social».[78]

La higiene mental cobró verdadera importancia a partir de los años treinta. Sus promotores más importantes fueron Samuel Ramírez Moreno (vicepresidente del Comité Internacional de Higiene Mental), Saúl González Enríquez (jefe de Prevención Especial del Departamento de Prevención Social) y Alfonso Millán (director del Departamento de Psicopedagogía en Higiene). En 1936, estos médicos crearon la Sociedad de Estudios de Criminología, Psicopatología e Higiene Mental, así como la Sociedad Mexicana de Neurología y Psiquiatría que a partir de 1937 editó la revista *Archivos de Neurología y Psiquiatría de México* con una orientación eugenésica y la intención de regenerar a la sociedad en su conjunto: «Tenemos que formar dentro de nuestra Sociedad de Neurología y Psiquiatría un Comité de Higiene Mental que, con o sin ayuda oficial, tienda la mano al trabajador, al militar, al agricultor, al burócrata, al presidiario, al psicópata, al vesánico».[79]

Entre 1934 y 1947 fue también publicada la *Revista Mexicana de Psiquiatría, Neurología y Medicina Legal*, dirigida por los médicos Samuel Ramírez Moreno y Guillermo Dávila. Se trata de la publicación médico-psiquiátrica mexicana más importante de la primera mitad del siglo XX, que promovió la higiene mental en el ámbito latinoamericano.[80]

Los médicos de la Sociedad de Estudios de Criminología, Psicopatología e Higiene Mental, de la que fue director Manuel Guevara Oropeza y secretario Mario Fuentes, discutieron temas relacionados con la temibilidad y la peligrosidad de los delincuentes; la situación legal de los alienados; el papel del peritaje psiquiátrico en materia penal; la relación entre delincuencia y alcoholismo; y, finalmente, la esterilización de los enfermos mentales. Como se mencionó en el capítulo anterior, la orientación general de la eugenesia y de la higiene mental en México no se inclinó hacia la aplicación de medidas extremas. Para corregir los «atavismos raciales» se contempló más bien una

transformación de largo alcance a través de políticas de migración, de mestizaje y de educación, a pesar de que algunos «investigadores eugenistas» adscritos al Departamento de Salubridad promovieron de forma activa campañas de esterilización.[81] En 1940, Esperanza Peña Monterrubio presentó una ponencia en el Primer Congreso Nacional de Prevención Social donde asentó que para el Estado era un lastre sostener diversas instituciones de atención a discapacitados físicos o morales que eran «portadores de defectos orgánicos congénitos». Propuso crear una Oficina Técnica de Educación Higiénica dependiente del Departamento de Salubridad, que seleccionaría a los «esterilizables».[82] El dictamen para decidir la esterilización de un individuo estaría a cargo de varios médicos (psiquiatra, eugenista, sexólogo, legista), un abogado penalista, una mujer médico (eugenista) y una investigadora especializada en eugenesia.[83]

Por considerar que el delito y la enfermedad mental eran manifestaciones de un mismo proceso degenerativo, a mediados de los años treinta los psiquiatras mexicanos más connotados vincularon «el control de la mayor parte de los problemàs de salud mental, individual y colectiva», con el «control de la peligrosidad».[84] Animados por este propósito, en el año de 1936 los médicos Alfonso Millán y José I. González impulsaron la creación de un Instituto de Medicina Legal, Psiquiatría y Criminología para subsanar las carencias de la criminología y la medicina legal existentes en México en ese momento:

> «El Derecho va dejando de ser una especulación de orden sociológico y económico puros, y va exigiendo la contribución biológica para el esclarecimiento de variados temas. La criminología mexicana está por hacerse, y los médicos legistas oficiales de la actualidad no solamente no dan garantías de un trabajo científico correcto ni tienen posibilidades de emprender estudios serios por carecer de preparación y de medios para ello».[85]

En paralelo, la Sociedad Eugénica Mexicana, creada al inicio de la década de los treinta, se sumó al entusiasmo de los psiquiatras por la higiene mental como un instrumento para erradicar los factores hereditarios que generaban anormalidades psíquicas. El «Código de eugenesia» establecía que «la mayor parte de los delincuentes, dementes, ciegos y tarados, en general, lo son por culpa de los padres»,[86] mismos que habían sido alcohólicos o padecido enfermedades venéreas y que habían transmitido a su descendencia elementos degenerativos. Desde esta perspectiva se consideraba que la enfermedad mental

podía combatirse a través de un Instituto de Higiene Mental cuyo objetivo sería «orientar las actividades de jóvenes y adultos, estudiando a los anormales sospechosos de delincuencia y haciendo una obra de difusión, de profilaxia y de higiene mental».[87]

Además del Departamento de Salubridad, la Secretaría de Educación Pública fue otro de los espacios institucionales en donde se diseñaron algunas medidas de higiene mental, dirigidas a la infancia. En 1925, dentro de la SEP fue creado el Departamento de Psicopedagogía e Higiene, en donde la higiene escolar fue definida como una práctica encaminada a «defender a maestros y alumnos de los peligros de la vida en comunidad».[88] Entre sus funciones estaba la aplicación de pruebas de inteligencia a los niños en las escuelas primarias y a los indígenas en los internados especializados que fueron creados para ellos, así como la realización de estudios antropométricos y estadísticos de la población escolar.[89] En 1937, dentro del mismo departamento fue inaugurado un Centro de Higiene Mental que se ocupó de la profilaxis de las disfunciones mentales de los niños en edad escolar. Con este propósito se elaboraron guías para hacer historias clínicas completas; se alentó la formación de sociedades de higiene mental en las escuelas; se impartieron cursos y conferencias sobre el tema; y, finalmente, se distribuyó propaganda para prevenir y curar las enfermedades mentales.[90] En forma paralela, se creó una Clínica de la Conducta especializada en la atención de «niños anormales» a través de consultas neuropsiquiátricas individualizadas.[91]

El doctor Samuel Ramírez Moreno declaró que la apertura del Centro de Higiene Mental y de la Clínica de la Conducta en el Departamento de Psicopedagogía de la Secretaría de Educación Pública representó el inicio de la investigación «clínica, psicológica, neurológica y psiquiátrica», que sentaría las bases para «preparar el ciudadano del futuro».[92] Subrayaba el carácter moral e higiénico de las políticas que tanto la Secretaría de Educación Pública como el Departamento de Salubridad llevaban a cabo en materia de higiene mental:

> «La Secretaría de Educación Pública ha unido su esfuerzo a la labor realizada por el Departamento de Salubridad Pública, en la campaña contra el alcoholismo y los estupefacientes, contra las enfermedades infecciosas; aconseja por todos los medios la higiene física general: alimentación adecuada, aseo, condiciones de vida; señala elementos principalmente de carácter ambiental que puedan favorecer las alteraciones psíquicas, tales como por ejemplo la influencia de las costumbres de la época, la novela pornográfica o

detectivesca, el cinematógrafo, el teatro folklórico, la nota roja de los periódicos, etcétera».[93]

Este mismo médico consideraba urgente establecer programas de higiene mental en las escuelas para «prevenir desequilibrios de la psiquis y evitar alienados, criminales o perversos», y recomendó que las instituciones educativas proporcionaran atención especial a «los niños que ya tienen una constitución psicopática o un padecimiento mental o nervioso».[94] Así se popularizó el concepto del *niño problema* que en el ámbito familiar definía a los hijos «indisciplinados, amorales, perversos, psicópatas o enfermos»,[95] y en el ámbito escolar a «todos aquellos casos de escolares de mala conducta, inquietos, negativistas, impulsivos, irascibles, hiperemotivos, crueles, con anomalías sexuales incipientes, amantes de lo "ajeno", desatentos, de memoria deficiente, de escaso o nulo aprovechamiento, etcétera».[96]

Las recomendaciones de los médicos que se apegaron a los principios de la higiene mental para evitar la proliferación de *niños problema* fueron: combatir las malas influencias transmitidas a través de la escuela y los medios de comunicación; promover el trabajo mental, la buena alimentación, el sueño, el deporte, la higiene, el aseo; y, finalmente, impedir los excesos sexuales.[97]

La discusión acerca de las causas que motivaban las enfermedades mentales inspiró algunas tesis de medicina que establecieron una vinculación entre locura y criminalidad por considerar que ambas eran manifestaciones de la degeneración. Al inicio de los años veinte José Eduardo González presentó una tesis, dedicada a Manuel Gamio, acerca del desarrollo de la eugenesia en México. En ella abordaba la «exclusión de los defectuosos por medio de la profilaxia», considerando que entre los «defectuosos» se encontraban los enfermos mentales y los degenerados. Diferenciaba unos de otros con base en la herencia:

> «desde el punto de vista de la herencia hay gran diferencia entre la alienación mental y el estado mental de los degenerados, porque en el primer caso, el trastorno viene desde la constitución físicoquímica de ambos elementos paternos o de algunos de ellos solamente, y, en el segundo, es más bien resultado del trastorno producido durante el desarrollo embrionario».[98]

El crimen fue considerado desde esta misma perspectiva, por lo tanto su solución pertenecía también al campo de la eugenesia. Las medidas de profilaxia propuestas para solucionar estos fenómenos eran la reali-

zación de estudios para homogeneizar a las razas –tarea que según el autor de la tesis era desarrollada en la Dirección de Antropología de la SEP–, la difusión de la educación sexual en las escuelas y la creación de nuevas legislaciones que establecieran restricciones al matrimonio.

En los años treinta, José Luis Franco Armijo presentó una tesis acerca de la higiene mental en las prisiones. En ella proponía que «vicios sociales» muy diversos tenían un origen común. Así, la existencia de psicopatías era «denotada por el aborto criminal, la delincuencia juvenil, el incremento de criminalidad, la mendicidad, el vagabundaje, el alcoholismo, el gran consumo de drogas enervantes, el descenso del tipo racial, el menor rendimiento de trabajo, la perversión sexual del sentido moral profesional, etcétera».[99]

Este médico se adentraba en el problema de la heterogeneidad racial como origen de «anormalidades». Percibía al mestizo como un «núcleo de material atávico» a causa de la «lucha de razas interna» que en él operaba; y a los indígenas, «por su estado de atraso, como hombres muy próximos a la animalidad».[100]

Otra tesis de medicina, de Guillermo Lechuga, publicada por el Departamento de Psicopedagogía y Médico Escolar de la SEP en el mismo año que fue sustentada en la Universidad, hablaba de la pertinencia de desarrollar la higiene mental en México:

> «Nuestro país atraviesa por una época de transición, época en la que se va dejando perfilar una reconstrucción, rompiendo con viejos moldes, época y momento oportuno por lo tanto, para delinear los puntos resolutivos que garanticen el mejoramiento psíquico y material de nuestro pueblo».[101]

El médico sostenía que el perfeccionamiento físico y moral de la población dependía de tres elementos básicos: favorecer la procreación sana, evitar la reproducción de individuos con factores de degeneración, y prevenir las enfermedades y vicios que conducían a ésta. En consonancia con las políticas eugenistas, recomendaba la aplicación estricta del examen médico prenupcial, el que evitaría «el casamiento entre personas comprobadas peligrosas por tener taras que transmitir»; aclaraba que «con este examen se trata de evitar las uniones de individuos enajenados, epilépticos, toxicómanos o atacados de enfermedades transmisibles (sífilis, tuberculosis, etcétera)».[102]

La influencia del exilio español a fines de los años treinta fue decisiva para erradicar las teorías de la degeneración social acerca de la enfermedad mental. Los médicos españoles que llegaron durante el

cardenismo introdujeron los principios de la escuela neurobiológica fundada por don Santiago Ramón y Cajal, que enfatizaba el peso de los factores orgánicos. Entre los médicos del exilio español que ejercieron una influencia importante en las instituciones de salud mental mexicanas se cuentan Gonzalo Lafora, Sixto Obrador, Pascual del Roncal y Dionisio Nieto.[103]

En *Las redes imaginarias del poder político,* de Roger Bartra, publicado a fines de los noventa, se consignó la marginalidad social como legitimación de una forma de Estado y de sociedad moderna. Según Foucault, al fijar los límites entre lo normal y lo anormal, lo sano y lo patológico, durante el siglo XIX el discurso jurídico, médico y antropológico hizo un marcaje de los sujetos sociales que quedarían excluidos del orden establecido (locos, desclasados, indígenas, enfermos, prostitutas, prisioneros, vagabundos y terroristas) y estableció los contornos de una alteridad necesaria para la constitución de la conciencia burguesa.[104] Aunque los términos con los que esta alteridad se definió eran imaginarios, variando de una sociedad a otra y de una época a otra, la materialización de las ideas desembocó en la creación de instituciones como los manicomios y las cárceles, donde los límites entre lo normal y lo anormal quedaron clara y visiblemente acotados.

En la delimitación nítida de los perfiles de la marginalidad que en la última parte del siglo XIX fungió como contraparte a la definición de la «normalidad» burguesa, dice Bartra, Foucault no contempló la aparición de la «mayoría silenciosa», supuestamente sana y normal, que a lo largo del siglo XX permitió la emergencia de nuevas formas de dominación. En efecto, entre los dos polos representados por la masa explotada y el sector social dominante aparece un «vacío» donde se insertan las «mayorías silenciosas», lo que en las sociedades contemporáneas ha posibilitado la imposición de poderes «omnipresentes»:

> «Este aparato, como un mago del mundo moderno, crea dos elementos visibles y opuestos, que se destacan de inmediato: en un extremo el hombre de la calle, ser normal y anodino, silencioso e integrado, unidimensional; y en el otro extremo el marginal, esquizofrénico o criminal, enfermo o perverso, guerrillero o terrorista. Estos dos personajes cumplen una función en la dinámica apocalíptica del poder total y omnipresente; pero tienen como base objetiva trágica una sólida estructura social de mediación y legitimación».[105]

En esta perspectiva, al apuntalar el proyecto de creación de una nueva sociedad integrada por ciudadanos racialmente homogéneos,

moralmente regenerados, sanos, trabajadores y necesariamente integrados en una familia, la eugenesia y la higiene mental legitimaron al Estado posrevolucionario desde un doble punto de vista. En primer lugar, delimitaron los límites de lo socialmente aceptable reforzando la correlación que desde la última parte del siglo XIX había sido establecida entre pobreza y enfermedad mental, marginalidad y criminalidad. En segundo lugar, fortalecieron la ampliación de la «mayoría silenciosa» que estaba destinada a ser dócilmente gobernada por un Estado autoritario. En suma, a diferencia de las teorías de la degeneración social de la última parte del siglo XIX, las propuestas de la eugenesia y la higiene mental que se popularizaron después de la Revolución estuvieron dirigidas a controlar los segmentos de marginalidad social más peligrosa y a «normalizar» a una masa silenciosa con campañas de desfanatización religiosa, de educación sexual y de combate a las enfermedades venéreas.

3
Legalización del aborto: ginecología, medicina legal y demografía

Entre 1920 y 1940, algunos médicos se cuestionaron la validez del aborto en el contexto de la discusión sobre la transformación de la sociedad mexicana que tomó como eje la depuración hereditaria de la población. Se hizo depender de este trabajo la intervención estatal en la vida reproductiva de la ciudadanía, con el fin de erradicar dos elementos considerados factores de atraso vinculados entre sí: la degeneración social y la heterogeneidad racial. La discusión acerca de la legalización del aborto se inscribió en el marco de un conjunto de políticas públicas poblacionistas muy influidas por la eugenesia, la higiene mental y las teorías acerca de la degeneración que buscaron «mejorar a las razas» y establecer controles sobre genitores potenciales aquejados de alcoholismo, drogadicción, enfermedades venéreas, enfermedades mentales, desviaciones sexuales y tendencias criminógenas.

Los razonamientos en favor y en contra del aborto por los médicos de los años treinta tuvieron un común denominador: negaron a las mujeres la posibilidad de intervenir en una decisión que les afectaba directamente. En esta perspectiva, la discusión de la legalización del aborto no favoreció la condición de las mujeres, pese a que los médicos mujeres eugenistas fueron partidarios de la salud femenina y de la maternidad consciente.[1] Entre las mujeres que militaron en las filas del eugenismo mexicano de la época se encontraban las doctoras Mathilde Rodríguez Cabo, Ofelia Domínguez Navarro y Antonia Urzúa. El *Boletín* publicado por la Sociedad Eugénica Mexicana también menciona a Esperanza Peña Monterrubio, Isabel Ivanoff, Margarita Delgado de Solís, Aurora Uribe, Berta Riveroll, Emilia Leija, Paz de Ibarra, Guadalupe Álvarez, Esperanza Cano y la peruana Susana Solano.

La eugenesia propuso una visión «estatalista» del papel de la mujer como reproductora –visión que ha sido caracterizada como «maternología»– en la que cobró sentido la discusión sobre la legalización del aborto.[2] La orientación laica y estatalista de la eugenesia mexicana coincidió con los principios de la moral religiosa, a pesar de que

a partir de la revolución la transformación de la sociedad fue asociada con la erradicación del fanatismo mediante campañas de descristianización,[3] y de que en 1930 la Iglesia condenó abiertamente a la eugenesia. La encíclica *Casti connubii* denunció como contraria a su doctrina a la racionalidad médica que otorgaba al Estado plenos poderes para decidir quiénes eran aptos para la reproducción y quiénes debían abstenerse de ello.

> «Hay algunos, en efecto, que, demasiado solícitos de los fines *eugénicos*, no se contentan con dar ciertos consejos saludables para mirar con más seguridad por la salud y vigor de la prole –lo cual no es desde luego contrario a la recta razón– sino que anteponen el fin *eugénico* a todo otro fin, aun de orden más elevado, y quisieran que se prohibiese por la pública autoridad contraer matrimonio a todos los que según las normas y conjeturas de su ciencia, juzgan que habrían de engendrar hijos defectuosos por razón de la transmisión hereditaria, aun cuando sean de suyo aptos para contraer matrimonio. Más aún: quieren privarlos por la ley hasta contra su voluntad, de esa facultad natural que poseen mediante intervención médica; esto no para solicitar de la pública autoridad una pena cruenta por delito cometido o para precaver futuros crímenes de reos, sino contra todo derecho y licitud, atribuyendo a los gobernantes civiles una facultad, que nunca tuvieron ni pueden legítimamente tener.»[4]

A pesar de estas discrepancias, tanto la Iglesia como el Estado compartieron la consideración de que el ámbito natural para el desarrollo de las mujeres era la familia y su función, definida por Dios o por el Estado, la de procrear.

En México, entre 1920 y 1940, desde el Departamento de Salubridad y la Secretaría de Educación Pública fue alentado un conjunto de medidas dirigidas a las mujeres en edad de procrear y a los niños. Es importante subrayar el carácter ambiguo de la protección que el Estado posrevolucionario ofreció a las mujeres, así como la dificultad de asociar eugenesia y feminismo, aunque el vocabulario utilizado pueda prestarse a confusión. En efecto, por una parte las políticas públicas inspiradas en la eugenesia favorecieron la salud materno-infantil mediante la difusión de prácticas ginecológicas modernas y principios de la puericultura, abriendo un espacio para la discusión de temas relacionados con la educación sexual, la maternidad responsable, la anticoncepción, el aborto, y en ocasiones el divorcio.[5] Sin embargo, por otra

parte las medidas inspiradas en la eugenesia supeditaban la posición de las mujeres en el ámbito doméstico y social a los requerimientos de políticas poblacionistas y de pureza racial, buscando además aplicar una nueva «moral» que circunscribía la sexualidad femenina al matrimonio y, dentro de éste, a la función reproductora.

Durante los primeros años del siglo XX, en las revistas médicas y en las tesis para obtener el título de médico cirujano y partero no es raro encontrar descripciones como ésta acerca de la intervención quirúrgica que debía realizarse en caso de aborto, provocado o espontáneo:

> «Esta operación se efectúa con una cucharilla cortante de Volkman que se introduce en la matriz previo aseo y dilatación de su cuello y se hará un raspado en orden, parte anterior, parte posterior, fondo, etcétera; el raspado está terminado cuando la cucharilla ha traído hacia afuera las cadudas ovular y uterina, anunciándose esto al clínico, por lo que se ha denominado «grito uterino» que no es otra cosa que la resistencia de la túnica muscular. Algunos parteros terminan este raspado con un barrido de la cavidad uterina, con una mezcla de glicerina y yodo, haciendo después un lavado intrauterino para expulsar todo lo que la cucharilla ha desprendido, otros se contentan con poner un taponamiento que quitan pasadas veinticuatro horas».[6]

Además, las tesis de medicina examinaron los padecimientos fisiológicos que justificaban la realización de un aborto.[7] Abordaron problemas como el de los estrechamientos pélvicos, los vómitos incoercibles, los tumores, las hemorragias, la anemia, las cardiopatías y la tuberculosis.[8] En el origen de esta interrogación en torno al aborto es posible identificar, por una parte, el interés por discutir los avances realizados en el terreno médico;[9] y, por otra parte, se identifica el hecho de que el Código Penal de 1871 haya autorizado el aborto terapéutico en los casos en que peligrara la salud de la madre. Este código legisló también en torno a otro delito «femenino»: el infanticidio.[10]

Las tesis de medicina elaboradas durante los años veinte comenzaron a especular acerca del problema social y moral planteado por el aborto en relación con el proceso de construcción de la nueva sociedad. En 1923, una tesis de medicina contraria a la legalización del aborto argumentaba que el lugar de la mujer en la sociedad estaba determinado por la procreación de nuevos ciudadanos bajo la dirección del Estado:

«No le queda a la mujer otro camino que elegir: o la maternidad, y por esto mismo la igualdad con el hombre, ser madre lo más posible ante todo y siempre, o si renuncia a la maternidad, ser considerada como un ser accesorio o un desecho de la sociedad, ni más ni menos que la antigua hetaira o la moderna cortesana [...] La mujer no es dueña de su cuerpo aunque haya documentos firmados por médicos o jurisconsultos que así lo proclamen y que no han servido mas que para acrecentar la frecuencia del aborto criminal».[11]

Para abogar por la reglamentación del matrimonio entre indeseables y pedir a los médicos que delataran a las pacientes que abortaban, José Eduardo González subrayaba el interés de emprender campañas de educación sexual que permitieran a las mujeres tomar conciencia de su «destino» desde una doble perspectiva, moral y social: «Un papel muy importante desempeñaría en nuestro medio la educación sexual puesto que para la mujer es muy difícil, si no imposible, tener conciencia de su destino: la procreación, sin el conocimiento de su obligación moral y su papel social».[12]

El interés que despertó el tema en la sociedad y en los círculos médicos, entre los temas a tratar en el VII Congreso Médico Latinomericano que se efectuó en la ciudad de México el 15 de marzo de 1927, se incluyó el de las «medidas que deben dictarse para proteger a una mujer seducida o que pretenda hacerse abortar».[13] Esto coincidió con una importante campaña nacional en contra de la prostitución y del contagio venéreo.[14] El Código Sanitario de 1926 se pronunció en contra de la prostitución clandestina, planteó la necesidad de realizar inspecciones médicosanitarias sistemáticas en casas de cita y hoteles, así como fijar tarifas de atención médica a las prostitutas enfermas que acudían a los hospitales que dependían del Departamento de Salubridad.[15] Oficialmente, esta dependencia declaró que a través de estas medidas se buscaba «la elevación moral de la mujer que se dedica al comercio sexual».[16]

Quizá por sospechar que todas estas transformaciones podían invitar al libertinaje, algunos médicos católicos se manifestaron abiertamente en contra del aborto y la anticoncepción en el órgano de la Academia Nacional de Medicina. Por ejemplo, en 1930 el doctor Manuel Escontría suscribió en la *Gaceta Médica de México* que México debía apegarse a la eugenesia siempre y cuando, en materia de aborto, se rechazara el ejemplo de Rusia, pues «el aborto es una *negación*, es destruir lo creado que no sabemos si era bueno o malo y Eugenesia

es hacer obra positiva, es crear seres que se acerquen al tipo ideal fisiológico y psicológico».[17]

Dado que el aborto era contrario a «la función fundamental de la hembra, que es procrear», la anticoncepción aparecía a este médico bajo esta perspectiva: «son labores negativas (tomadas en su conjunto) y que sólo en casos muy limitados podrían justificarse desde el punto de vista médico y no el económico-social que no nos compete».[18]

Los médicos pusieron en entredicho el comportamiento sexual y el instinto materno de las mujeres que trabajaban «fuera del hogar», ésta, según ellos, era la causa por la que trataban de evitar un embarazo. Así, para el doctor Isidro Espinosa de los Reyes las mujeres que tenían un empleo se sentían «amenazadas por un desnivel futuro en su presupuesto, con dificultades propias de la lucha por la vida, [y] ante la perspectiva de un nuevo vástago, prefieren privarse criminalmente de él, al verse comprometidas por los cuidados que sería imposible prodigarles».[19]

Este médico puso todas sus esperanzas en la difusión de la higiene materno-infantil y la puericultura, que contribuirían a que las mujeres se ocuparan de sus hijos pequeños, previnieran enfermedades durante el embarazo y se apartaran del «repugnante crimen del desembarazo». ¿Cómo evitar este crimen? Espinosa de los Reyes respondió que debían establecerse dispensarios de higiene, similares al Centro de Higiene Infantil «Eduardo Liceaga», en donde personal especializado contratado por el Departamento de Salubridad Pública se daría a la tarea de «señalar a la mujer ignorante los peligros inminentes que corre cuando se somete al tratamiento del desembarazo»; alertándola además acerca de las consecuencias nefastas que para el embarazo tenían «la sífilis y los excesos del coito».[20]

En 1931 fue fundada la Sociedad Eugénica Mexicana, cuyo código declaraba en uno de sus primeros artículos que «el aborto es reprobable por razones de orden moral y biológico».[21] Se recomendaba, sin embargo, controlar la natalidad mediante la esterilización en casos extremos (los débiles mentales, dementes y epilépticos) y la segregación de los padres inadecuados.

En términos generales, los médicos que formaron parte de la Sociedad Eugénica Mexicana se opusieron al aborto por considerar que éste era un indicio de degeneración social. En 1940, el doctor Alfredo Saavedra, fundador y presidente vitalicio de la sociedad suscribía esta posición en los siguientes términos:

«Qué más inmoral que permitir la disolución del hogar, la prostitución de la juventud, el aborto, el infanticidio, el divorcio y la legión de degenerados, imbéciles, delincuentes, tarados y enfermos en lo general, frente a la lucha de salvar a la sociedad de esas plagas mediante la dirección razonada de la alta natalidad».[22]

Sin embargo, a mediados de la década de los treinta algunos médicos probablemente influidos por los temas centrales que la eugenesia había puesto a discusión, pero sin suscribir el mismo código ético, se pronunciaron en favor de la legalización del aborto. En 1936, una tesis de medicina presentada en la UNAM planteaba que para el médico era un problema «difícil y escabroso» determinar si un aborto debía realizarse aunque no existiera un padecimiento que pusiera en peligro la vida de la madre. La argumentación giraba en torno al derecho de la nación y de los jefes de familia a procrear únicamente los hijos que fuera posible educar: «la nación no puede exigir la existencia de hijos que ella misma no pueda alimentar, y debe por medio de sus leyes aminorar en algo el tremendo cuadro de desesperación que se presenta a un padre de familia cargado de hijos».[23]

Más allá del interés del Estado por crear ciudadanos sanos, este médico consideraba que la mujer embarazada era una contrariedad: «una mujer embarazada dentro de la oficina, del taller o de la fábrica aparte de ser antiestético e inmoral, resulta estorboso y oneroso para ella».[24]

Su planteamiento era que el Código Penal vigente (1931) debía ser modificado porque sólo tomaba en cuenta la salud de la madre, sin reparar en el interés de la nación.[25] Las razones para justificar el cambio en la legislación, en el sentido de legalizar el aborto en México, se relacionaban con las transformaciones socioeconómicas e ideológicas producidas en el país a raíz del triunfo de la revolución:

«los medios económicos actuales, las tendencias modernas de la mujer a invadir los terrenos del hombre en la vida social, y el alejamiento de las ideas religiosas dentro del espíritu de la juventud, contribuyen a que tarde o temprano se imite a Rusia, nación en la que el aborto legal se ha hecho de uso diario y costumbre imprescindible».[26]

Aunque el ejemplo soviético fortaleció la convicción de que el Estado debía impartir «protección en todo el país y de manera real y efectiva tanto a las madres embarazadas como a niños en los primeros años de la vida»,[27] el aborto no fue aceptado en México como una

opción que podía ser elegida individualmente. Algunos médicos lo aprobaron públicamente –y otros quizá en privado– como una medida que convenía a los intereses del Estado, pero se le condenó abiertamente cuando la concepción era «resultado de un desliz».[28] En este sentido se propuso que el Departamento de Salubridad Pública creara un Centro de Investigación Social que autorizaría el aborto sólo en los casos en que se considerara pertinente desde el punto de vista del interés público.[29]

El principio que inspiró las políticas de salud a finales de la década de los treinta fue que «toda mujer que resida en el territorio tiene obligación de contribuir al fomento de la buena y sana población del país».[30] En concordancia con este imperativo,

> «la interrupción del embarazo por motivos debidamente calificados por la opinión técnica, debe ser reglamentada y dirigida por el Estado, como medida de prevención contra el aborto criminal, y éste debe ser perseguido y castigado como delito contra la sociedad. La denuncia de todo caso del aborto es obligatoria».[31]

La función principal que los médicos eugenistas asignaron al Estado era no sólo el castigo del aborto criminal sino también el ejercicio de una vigilancia estricta sobre los ciudadanos afectados por enfermedades venéreas porque éstas podían ser transmitidas a mujeres embarazadas y a su descendencia. Por ello, en 1940 el Departamento de Salubridad Pública expidió un decreto que obligaba a los médicos a llevar un registro privado de los pacientes con este tipo de padecimientos, y a notificar a la autoridad sanitaria correspondiente el nombre, el lugar de residencia, el sexo y la enfermedad de estos individuos.[32] Asimismo, los médicos debían notificar inmediatamente si el enfermo o la enferma había interrumpido el tratamiento, así como extender una constancia de terminación del mismo.[33] Estas medidas, calcadas de aquellas que podrían haberse puesto en práctica por un Estado totalitario como el soviético, no se aplicaron e ignoramos si se sancionó a los enfermos o a los médicos culpables.

La discusión en torno a la legalización del aborto como instrumento en manos del Estado para depurar a la población de elementos degenerativos y su denuncia como un acto criminal cuando se trataba de una decisión individual, también interesó a los médicos legistas, quienes fungían como peritos legales en juicios penales y estaban familiarizados con la medicina y con el derecho penal.[34] Si como lo ha señalado Frida Gorbach, para los médicos legistas de la última

parte del siglo XIX la pérdida del himen (por violación o «desliz» antes del matrimonio) significó una vía asegurada hacia la prostitución, en las primeras décadas del siglo XX la medicina legal aplicó un criterio similar para evaluar el aborto.[35] Además de que como resultado de una decisión individual el aborto criminal aparecía como la antesala de la perdición moral de una mujer, la aceptación de su práctica generalizada fue identificada por los médicos y los políticos como un factor de desintegración y de corrupción moral capaz de minar los cimientos de la sociedad.

Al inicio de la década de los veinte, los médicos legistas que abordaron el tema enunciaron un discurso moralizador en torno al «libertinaje» femenino. En este contexto se desarrolló una reflexión sobre el aborto: quiénes contribuían a perpetrar el delito; a través de qué medios, maniobras o sustancias; cuáles eran los accidentes consecutivos al aborto criminal; y, finalmente, cuáles eran los peritajes que debían realizarse sobre una mujer viva o muerta para comprobar si había abortado. En esta óptica, una tesis presentada en la Facultad de Medicina en 1920 propuso un análisis de las tendencias a perpetrar el «aborto criminal» en diferentes estratos sociales. A la pregunta de «¿quiénes son las que se procuran el aborto?», el médico legista Joaquín García Santaella respondía que se trataba fundamentalmente de mujeres de clase media y alta:

> «Frecuentemente lo son jóvenes seducidas que, pretendiendo salvar su honor, no temen recurrir a los medios que se les presenten por malos que éstos sean. Estas jóvenes pertenecen a la clase alta y media de la sociedad, la clase pobre, aunque estima su honra, excepcionalmente recurre a prácticas abortivas, sea porque la referida estima no alcanza el mismo grado que en las otras clases, sea por ignorancia o bien falta de recursos; pero el caso es que, en esta clase, cuando el embarazo es para ellas una desgracia, esperan a su término y recurren al *infanticidio*».[36]

Si en las clases desvaforecidas el infanticidio le parecía más frecuente que en las clases acomodadas, este médico legista graduaba la gravedad del delito que había sido cometido por las mujeres de clase alta y media en función de su estado civil o de su situación ocupacional. Consideradas desde la perspectiva del estado civil, las adúlteras debían ser severamente castigadas por haber incurrido en una doble infracción a la ley: «Hay otro tipo de señoras, legítimamente casadas, doblemente criminales, que recurren al aborto para ocultar las ligere-

zas con que han ultrajado su hogar; nos referimos a las adúlteras que, en ausencia del marido, no pueden justificar un embarazo».[37]

Sin embargo, las frívolas y ociosas aristócratas merecían que la severidad fuera aún mayor, pues:

> «desoyendo las voces de la naturaleza, prefieren ser admiradas y envidiadas por sus amigas y enemigas, [causándoles] más satisfacción las lascivas miradas de los hombres sobre sus carnes descubiertas, por impúdicos escotes, que las tiernas sonrisas e inocente mirar de sus futuros hijos a quienes matan todavía en embrión (si acaso no recurren a prácticas anticoncepcionales no menos inmorales) para no verse privadas de sus placeres mundanos».[38]

Por considerar que el aborto criminal era un «delito frecuente en México», el médico García Santaella recomendaba incrementar la «vigilancia policial, las denuncias y la aplicación recta de las leyes».[39] Cabe preguntarse si la vigilancia que según los médicos legistas debía aplicarse sobre el aborto criminal tendría que extenderse al comportamiento de las mujeres, fueran éstas «adúlteras», «prostitutas» o «frívolas ociosas».

En 1933 fue presentada otra tesis de medicina legal en favor de la «maternidad restringida» y contraria al aborto provocado. El médico Alfredo Islas Hernández aprobaba el aborto eugénico cuando los progenitores sufrieran de «tuberculosis, enfermedades mentales, epilepsia, imbecilidad, debilidad mental en sus grados más avanzados, alcoholismo, morfinismo (y otras drogas heroicas), sífilis, lepra, cáncer, etcétera».[40] En este contexto, arremetía contra las prostitutas por su «libertinaje sexual» y su «marcada aversión a la maternidad, supuesto que ambicionan una vida libre de responsabilidades pero sí pletórica de lujuria, erotismo y sensualidad».[41] Para los médicos legistas, quizá todavía más que para los gineco-obstetras y los pediatras, la salud de las mujeres se encontraba indisolublemente ligada a la moral.

Si bien la apreciación acerca de la validez del aborto se flexibilizó entre 1920 y 1940, no ocurrió lo mismo con la visión de la mujer que abortaba. Aunque la legislación no llegó a ser modificada, el aborto fue pensado por los médicos eugenistas más progresistas como un instrumento en manos del Estado para mejorar la calidad de la población, pero el papel de la mujer quedó circunscrito a la generación de ciudadanos sanos en el marco de una estricta moral sexual. Son casi inexistentes las investigaciones sobre el autoritarismo inherente al pensamiento social y médico-higiénico que se delineó durante este

periodo.[42] ¿Constituyó este pensamiento una expresión de la violencia que la revolución había generado? ¿Fue una de las vías para que el autoritarismo político se consolidara y perpetuara? ¿En qué medida estas ideas fueron interiorizadas por algunas mujeres y rechazadas por otras?

Estas preguntas podrían abordarse y ampliarse en el contexto de estudios específicos que desentrañaran la racionalidad en la que estuvo sustentada la nueva moral, laica y patriótica, inspirada por la eugenesia, que se definió en oposición a los principios religiosos, aunque coincidiendo con ellos en puntos fundamentales relacionados con las mujeres y el ejercicio de la sexualidad por parte de los individuos. Estos estudios tendrán que tomar en consideración que la eugenesia fue una corriente de pensamiento que se desarrollaba también en Colombia y Brasil.[43] En Cuba, los médicos defendían posiciones similares sobre el perfeccionamiento de la población, llegando a considerar al aborto como una medida que podía ser utilizada para este fin.[44] También tenían que valorar el peso de la objetividad de la mirada médica sobre la salud individual y colectiva durante este periodo, así como la posibilidad de respuesta de las mujeres de la primera mitad del siglo XX ante el modelo de vida que les estaba siendo propuesto desde la triple óptica del Estado, la Iglesia y la ciencia médica. El debate actual acerca de la legalización del aborto, así como la continuidad de un imaginario social acerca de la sexualidad femenina, el matrimonio y la familia, explican que estas preguntas con carácter histórico sigan vigentes al inicio del siglo XXI.

Tercera parte
Las redes

1
Lombroso recuperado por sociólogos, abogados y criminólogos: el círculo de *Criminalia*

Entre 1930 y 1950, una corriente de sociología criminal muy influida por la teoría jurídica de la defensa social y por los postulados del determinismo biológico cobró importancia en México. Un grupo significativo de abogados, criminólogos y sociólogos planteó que las normas de conducta vigentes en la sociedad, así como las características atribuidas a las razas, a las clases y a los sexos, constituían rasgos hereditarios que se transmitían de generación en generación.[1] La teoría de la defensa social se basó en el derecho de la sociedad a protegerse de aquellos individuos que atentaban en contra de ella; introdujo la noción de «peligrosidad» para establecer la sanción y planteó que para acotar la criminalidad había que aplicar «medidas de seguridad» antes que penas.[2] Esta concepción circuló en México y en toda Latinoamérica a través de las reuniones organizadas por las sociedades científicas internacionales, que durante este periodo construyeron lo que ha sido considerada una «nueva ciencia de control social».[3] En este contexto fue redefinida la visión del delincuente y se dio un nuevo enfoque a los problemas relacionados con la creación de instituciones y mecanismos para controlar y sancionar la criminalidad.

En materia de legislación, la influencia de la teoría de la defensa social se reflejó en el Código Penal de 1929, que hizo sujetos de responsabilidad a los individuos incluidos dentro del «estado peligroso. Es decir, los alienados mentales, los toxicómanos, los alcohólicos y los menores delincuentes, los que a pesar de no tener conciencia de sus actos podían ser objeto de responsabilidad penal.[4] El código de 1929 fue derogado y sustituido por el de 1931, mismo que tuvo vigencia hasta mayo de 1999.[5] El código de 1931 sustituyó la noción de peligrosidad por la de temibilidad.[6] De acuerdo con Luis Garrido, esta transformación obedeció a la necesidad de elaborar una legislación más acorde con la realidad social y política de México, así como a la imposibilidad de fundar la construcción de un código penal en una sola doctrina.[7] En palabras del jurista:

«los que intervinimos en la confección del documento legislativo, no vaciamos en él nuestras preocupaciones de escuela o doctrina, pues hubiéramos faltado a nuestro propósito y a nuestro deber elemental de hacer una ley para México. Los códigos no deben servir para exponer los principios personales de sus autores, pues el libro y la cátedra son los campos indicados para desarrollar dichos esfuerzos intelectuales».[8]

Mi interpretación es que más allá de haber sido erradicada del código de 1931, la teoría de la defensa social siguió determinando la orientación de los estudios sobre el fenómeno delictivo en los años treinta y cuarenta. Es decir, las investigaciones de sociología criminal se orientaron hacia el estudio de los rasgos físicos y psíquicos que definían la personalidad del delincuente y establecieron las modalidades con las que esta personalidad se reproducía a nivel social en diferentes grupos étnicos y sociales.[9]

Las reflexiones sobre antropología criminal de la última parte del siglo XIX, influidas por el positivismo italiano, fueron el antecedente inmediato de los estudios de sociología criminal realizados en México durante los años treinta y cuarenta.[10] Dentro de esta corriente se sitúa la obra de Julio Guerrero, quien publicó en 1901 un estudio sociológico sobre la criminalidad en la ciudad México; se trata de una de las primeras reflexiones sistemáticas acerca del problema de la delincuencia desde el ángulo de las ciencias sociales. El planteamiento central de esta obra fue que el crimen no era un hecho individual sino un fenómeno social. Guerrero recuperó la interpretación de Lombroso para explicar que las inclinaciones criminógenas de los delincuentes comunes a fines del siglo XIX eran producto de las «tendencias feroces de los aztecas». Hablaba también de la «persistencia atávica de salvajismo en el espíritu de las masas inferiores».[11]

Entre la publicación de la obra de Julio Guerrero y el auge de los estudios de sociología criminal circuló una folletería jurídico-penal que establecía un vínculo entre los tipos de delitos y las características físicas y psíquicas de los criminales.[12] Durante estos años, la estadística criminal suscitó también mucho interés que, según lo establecido por Alfonso Quiroz Cuarón y José Gómez Robleda, se derivó de la lectura de la *Filosofía penal,* de Gabriel Tarde.[13]

En septiembre de 1933 se publicó *Criminalia,* revista que reflejaba la influencia de la teoría de la defensa social con reflexiones acerca del carácter del delincuente y del medio en que se propagaba la delincuencia. En el segundo número de *Criminalia,* Luis Garrido escribió: «El

nuevo derecho criminal aumenta la punibilidad cuando el delito proviene de las disposiciones del delincuente».[14] Como muchos de sus contemporáneos consideraba necesario explorar estas «disposiciones»; para ello propuso la apertura de un anexo psiquiátrico en la Penitenciaría de la ciudad de México, que tenía un servicio de «biología criminal», cuyo objetivo era obtener «datos técnicos acerca de la causalidad del delito y de la determinación de los caracteres individuales [biológicos y patológicos], pues de otra suerte la etiología criminal no se puede precisar ni las posibilidades de reeducación del delincuente».[15]

Francisco González de la Vega –autor de una obra clásica de derecho penal publicada en 1935–[16] enfatizó la necesidad de vincular el acto criminal con la naturaleza biológica del delincuente. Buscaría combinar los «métodos de la biología hereditaria, de la psiquiatría, de la psicología, de la antropología y de la sociología, que muestran las tendencias, los rasgos hereditarios así como la clase del medio externo en el sentido más extenso».[17] El entusiasmo por este enfoque interdisciplinario propició que algunos juristas expresaran que las ciencias humanas ocuparían un lugar más importante que el derecho penal; se retomaron planteamientos que el penalista español Luis Jiménez de Asúa expresó en *El nuevo derecho penal,* acerca de la necesidad de formar un nuevo tipo de funcionario judicial. En palabras de Raúl Carrancá y Trujillo:

> «los nuevos jueces no serán juristas, sino antropólogos, psicólogos, psiquiatras; verdaderos médicos sociales, en fin. Deberán poseer por consiguiente, una sólida cultura antropológica, psicológica y psiquiátrica; aunque suene a sacrilegio en los oídos contemporáneos, *lo que menos precisarán conocer es el Derecho*».[18]

Los juristas agrupados en *Criminalia* dieron un lugar sin precedentes a los estudios sobre los condicionantes biológicos y sociales de la criminalidad. Consideraron que desde la perspectiva de las ciencias humanas sería posible cuestionar medidas como la pena de muerte; y que también así se lograría «abolir los castigos crueles, acabar con procedimientos investigatorios torturantes, reformar los sistemas penitenciarios, ver en cada acusado un hombre, individualizar las penas».[19] No obstante, estos mismos juristas justificaron la diferencia entre los hombres inclinados naturalmente hacia el crimen y los hombres «honrados», por considerar que los primeros eran seres que habían permanecido en un estado «salvaje» mientras que los segundos habían accedido a la civilización. «La criminalidad no es más que la infancia

prolongada, o mejor dicho el salvajismo superviviente»,[20] escribió un articulista de *Criminalia* al retomar el planteamiento de Lombroso. Hubo quienes se cuestionaron la definición del «carácter nacional», a través de un vínculo entre el legado histórico prehispánico-colonial y un «salvajismo» constitutivo de la sociedad mexicana, mismo que se reflejaba en las modalidades en que se manifestaba la criminalidad.[21]

Además, los criminólogos de los años treinta denunciaron la corrupción de los funcionarios públicos. Percibieron esta «criminalidad oculta» como la «institución más poderosa y más hábil que la administración de la justicia», asociándola al hecho «de que peligrosos delincuentes hayan tenido en sus manos puestos elevados del gobierno y hayan sido los responsables de las más serias lesiones a los intereses de la sociedad».[22] Lejos de ser cómplices de esta situación, declaraban que no guardarían

> «silencio ante una realidad conocida por la mayoría del público, que constituye otro índice de las graves formas de criminalidad que existen en nuestro país. Nos referimos al hecho diariamente observado de los funcionarios públicos carentes de toda honorabilidad en el manejo del dinero del Estado; este último caso es representativo de una de las formas más graves de delincuencia, la del criminal que llega a ocupar puestos elevados de gobierno para enriquecerse robando el dinero que, en última instancia, es del pueblo».[23]

La llegada de destacados penalistas y criminólogos del exilio español contribuyó a consolidar la influencia de la escuela positivista italiana entre los abogados y científicos sociales mexicanos.[24] Luis Marco del Pont ha señalado que, si no se toma en cuenta el afianzamiento del positivismo italiano con la llegada de los exiliados españoles a mediados de la década de los treinta, «no se podría comprender cabalmente la historia de la criminología latinoamericana».[25] Menciona la influencia de Luis Jiménez de Asúa, pese a que vivió poco tiempo en México para después exiliarse definitivamente en Argentina, donde se apartó de los postulados positivistas.[26] Además, la influencia de Mariano Ruiz Funes (Premio Lombroso, 1927)[27] y de Constancio Bernaldo de Quirós en el terreno de la docencia.[28] Finalmente, hace alusión a Francisco Blasco y Fernández de Moreda, quien vivió en México entre 1941 y 1952; a Victoria Kent, quien a partir de 1949 capacitó al personal de prisiones mexicanas y alentó los estudios acerca de la delincuencia femenina; y a Mariano Jiménez Huerta, quien llegó a México en 1938. Estos intelectuales españoles se vincularon con el grupo de

juristas mexicanos que fundó *Criminalia*, en particular con Luis Garrido y otros connotados maestros de la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la Universidad, como Lucio Mendieta y Núñez.

La UNAM fue otro de los espacios en donde estas corrientes se vieron reflejadas. En 1930, fue creado el Instituto de Investigaciones Sociales, con el propósito de que «nuestro máximo centro de cultura tuviese un organismo destinado a la investigación y al estudio científico de la realidad social de México; pero no con fines de especulación y de abstracción puras, sino dentro de un riguroso sentido vital».[29] En este momento, el objetivo de la investigación sociológica era producir estudios que tuvieran una utilidad inmediata en la resolución de los problemas más urgentes del país, fundamentalmente el problema de la heterogeneidad étnica y cultural de la población.[30] Las investigaciones del tema indígena se relacionaron con la sociología del derecho, quizá porque la idea de crear un Instituto de Investigaciones Sociales surgió y fue impulsada por abogados inmersos en la reflexión del derecho en la construcción de una sociedad más justa.[31] La manera como abordaron el problema de la relación entre el derecho y la justicia, desde la óptica social reflejó la influencia del positivismo italiano.

El caso de Lucio Mendieta y Núñez ilustra la manera en que estos elementos llegaron a enlazarse. Como director del Instituto de Investigaciones Sociales entre 1939 y 1964, Mendieta y Núñez estuvo cerca del grupo que formó la revista *Criminalia*, en particular de Luis Garrido y de Raúl Carrancá y Trujillo.[32] En paralelo, formaba parte de la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la UNAM, donde estableció contacto con los profesores españoles exiliados. Además, mantuvo amistad con Alfonso Quiroz Cuarón, el criminólogo mexicano más importante del siglo XX, de quien publicó innumerables trabajos, tanto en la *Revista Mexicana de Sociología* como en los primeros números de *Estudios Sociológicos* y en los *Cuadernos de Sociología* del Instituto de Investigaciones Sociales.[33]

Como resultado de todas estas influencias, Mendieta y Núñez alentó la formación de un grupo de trabajo sobre sociología criminal en el Instituto de Investigaciones Sociales. Este grupo estuvo integrado por el abogado Héctor Solís Quiroga y por Francisco Rojas González, René Barragán Avilés y Roberto de la Cerda, investigadores que se especializaron en cuestiones étnicas; quienes abordaron la sociología criminal tomaron como referencia la obra de Enrique Ferri, uno de los continuadores de la corriente lombrosiana en Italia.[34] De acuerdo con la definición del investigador Héctor Solís Quiroga, la sociología criminal:

«se llama Sociología porque estudia los hechos sociales, las interacciones humanas, el real acontecer colectivo y busca su comprensión, su entendimiento mediante el descubrimiento de su sentido y sus conexiones de sentido, [y] se califica de criminal porque concreta su estudio a los hechos delictuosos».[35]

Consideró que el campo de estudio de la criminología era más restringido que el de la sociología criminal ya que abordaba el problema delictivo de manera individual y con fines preventivos, mientras que la sociología criminal estaba ligada a disciplinas normativas como el derecho penal.[36] Desde la sociología criminal, el estudio de la personalidad del delincuente era un elemento indispensable para entender las formas de criminalidad que predominaban en diversos grupos sociales y étnicos. Algunas de las contribuciones al Tercer Congreso Nacional de Sociología (1952), dedicado al estudio de la sociología criminal, reflejan la orientación que se dio a los estudios sociales sobre la personalidad criminal. En la sesión inaugural de éste, Luis Garrido señaló:

«conocer al delincuente y comprender el delito desde los lugares donde se incuba, hasta sus últimas manifestaciones, sirve no sólo a la acción legislativa y persecutoria, sino también para la recta administración de la justicia penal. De otra suerte la justicia tiene reminiscencias vindicativas y no responde a la moderna técnica, que analiza la personalidad biopsíquica del agente delictivo y su conducta antisocial. Recordamos las bellas palabras grabadas al pie de la estatua erigida en Verona al insigne fundador de la Antropología Criminal, César Lombroso, que nos enseñan el camino: "Se asomó con amor de científico a los abismos de todas las miserias morales, e irradió de verdad la humana justicia"».[37]

Al inicio de los años cincuenta, los estudiosos de la sociología criminal diferenciaban entre criminales natos, de «estado peligroso» y ocasionales. En palabras de Eduardo Urzaiz, médico que también promovía los postulados de la eugenesia:

«es indudable que la constitución perversa existe como realidad clínica; pues ni el legislador más derechista ni el leguleyo más reaccionario se atreverían hoy a negar que hay toda una clase de sujetos reincidentes, incorregibles y que, en ocasiones, hasta parecen caracterizados físicamente por cierto número de estigmas de dege-

neración. Son los que la escuela positiva de criminología llama criminales natos, los que fueron llamados locos morales cuando el dualismo espiritualista aceptaba la moral absoluta y permitía creer en la existencia de unas facultades morales susceptibles de perturbarse independientemente de las intelectuales. Hoy se les designa con el nombre de amorales, perversos constitucionales o inadaptables; porque parecen incapaces de distinguir entre el bien y el mal absolutos o relativos; porque no reconocen autoridad ni código moral y sólo ceden ante la fuerza bruta. Para ellos toda adaptación social es imposible, y la familiar es rudimentaria o falta también».[38]

Sin embargo, la predisposición delictiva ya no era concebida como una herencia ineludible sino como una inclinación o predisposición que podía ser reactivada o neutralizada por la influencia del medio social. Del concepto de herencia se afirmaba que, «como en el caso de la tuberculosis o la lepra, se acepta en la actualidad que lo que se hereda no es la enfermedad misma, sino una predisposición que crea puntos de menor resistencia al ataque del agente específico».[39] Identificar que la sociedad tenía una fuerte influencia sobre la personalidad criminal fue uno de los elementos que contribuyó a dar este giro que fue uno de los ejes conceptuales de los trabajos de sociología criminal que comenzaron a realizarse en México.

Para abordar el estudio de la personalidad del delincuente desde el lado social, los estudiosos de la sociología criminal en la UNAM aplicaron un método que iba de lo particular a lo general. Es decir, se examinaban primero los delitos, después se analizaba la personalidad criminal, para finalmente estudiar la naturaleza y las formas de la criminalidad que caracterizaban a los grupos sociales. En las primeras etapas intervenían la biología, la psicología y la sociología, por ser consideradas los principales puntos de apoyo del derecho penal.[40]

Examinar las «peculiaridades psicobiológicas de la personalidad del delincuente indígena» fue una de las recomendaciones de Roberto de la Cerda, uno de los colaboradores más cercanos de Lucio Mendieta y Núñez.[41] Identificaba tres factores que explicaban la criminalidad en los grupos indígenas –el alcoholismo, la venganza y el conflicto con la cultura mestiza– y señalaba que se inclinaban más a cometer delitos contra las personas que contra la propiedad.[42] Estas mismas ideas se anunciaban en un trabajo anterior, que tiene especial significado por haber sido la primera investigación iniciada, realizada y publicada en el Instituto de Investigaciones Sociales. Se trata de *Etnografía de México*, que reúne 46 síntesis monográficas –realizadas

entre 1939 y 1949– de los diversos grupos étnicos mexicanos.[43] Cada monografía reunía información de las características antropológicas y lingüísticas de cada grupo étnico, describía los rasgos que caracterizaban su vida económica, política, social y cultural, e incluía una ficha que describía la forma de criminalidad que predominaba. En la elaboración de esta obra participaron los ya citados, Francisco Rojas González, René Barragán Avilés y Roberto de la Cerda, apoyados por Lucio Mendieta y Núñez, cuyo tema central se determinó por un criterio lingüístico y etnológico, así como por un importante acervo fotográfico.[44] Estas fotografías revelan la preocupación por medir y cuantificar las inclinaciones de los grupos indígenas con base en un criterio que conjuga lo sociológico con la valoración de determinantes biológicos.

El tema de la humanización de la justicia estuvo presente en los estudios de sociología criminal acerca del sistema penitenciario.[45] Se consideró que las cárceles debían regenerar, más que «acrecentar el sufrimiento del pelado».[46] Esta concepción del sistema penitenciario como instrumento de regeneración se entrelazó con una vieja percepción de los orígenes sociales de la delincuencia. Alrededor de 1950 las actividades delictivas tenían aún relación directa con la ociosidad: «vagancia» o «parasitismo social».[47] Alberto R. Vela, uno de los ponentes en el Tercer Congreso de Sociología, quien escribía también regularmente en *Criminalia*, definía la vagancia:

> «sólo se reputa vago, al que no se ocupa de algo lícito que le permita, parcial o totalmente, atender a las necesidades vitales propias y de los suyos, en su caso, porque no quiere hacerlo, no obstante que carece de medios de subvenir a sus exigencias biológico-sociales, convirtiéndose así en un parásito, en un gravamen familiar y del grupo al que pertenezca».[48]

Este autor consideraba que la vagancia estaba ligada a una condición psicológica de los individuos. Afirmaba que entre los vagos se encontraban quienes presentaban «incipientes desarreglos psiquiátricos». Es decir, personas que estaban:

> «incapacitadas para llevar una vida normal, bajo el aspecto laborante, como los bradiquinéticos, los bradipsíquicos, los que carecen de normalidad en los mecanismos atentivos, memoriativos, afectivos, intelectivos, etcétera, ciertos abúlicos y, en general, personas con anormalidad psíquica no suficientemente acusada, para ser susceptible de captación por los profanos *[sic]*».[49]

Para R. Vela, estos vagos «natos» o psicológicamente orientados hacia el parasitismo social podían confundirse fácilmente con los vagos ocasionales, por lo que tanto los encargados de juzgar cómo reeducar a estos individuos debían apoyarse en la psiquiatría. Defendiendo la concepción de un sistema penitenciario que rehabilitara a los delincuentes, hacía una propuesta implacable para sancionar a los vagos «natos» en la que se consideraba el régimen del trabajo obligatorio, el encarcelamiento indeterminado y la reclusión psiquiátrica.[50]

Un último aspecto de los estudios de sociología criminal realizados en la UNAM a inicios de los años cincuenta es el interés de los investigadores por los estudios craneométricos de los grandes delincuentes,[51] cuyo promotor fue el célebre criminólogo Alfonso Quiroz Cuarón, quien en el Tercer Congreso Nacional de Sociología presentó una extensa investigación del cráneo de un delincuente del Porfiriato.[52] Tras obtener el cráneo gracias a José Ángel Ceniceros –a quien dedicaba su ponencia–, Quiroz Cuarón le realizó una serie de mediciones y comparaciones que acompañó de una revisión detallada de la biografía, el proceso de captura, la condena y la ejecución del personaje a quien perteneciera, apodado «Tigre de Santa Julia».

Con base en las teorías de los nuevos representantes de la escuela criminológica italiana –Niceforo, De Sanctis y Di Tullio–, Quiroz Cuarón estableció una relación proporcional entre las notables tendencias delictivas de este individuo y el bajo grado evolutivo de su personalidad, que lo hacía experimentar placer al hacer «el mal por el mal». Consideró este fenómeno como el producto de rasgos biológicos hereditarios, exacerbados por el medio social.

Como la obra de Lombroso había sido criticada y superada, advertía Quiroz Cuarón, los nuevos estudios criminológicos estarían basados en una nueva disciplina –la «biotipología criminal»– que sería la última etapa científica de la antropología criminal.[53] Al desechar el concepto lombrosiano de «criminal nato», esta nueva disciplina introdujo la categoría de «constitución delincuencial» para analizar la personalidad delincuente, en la que los criminales constitucionales desarrollaban rasgos atávicos que eran físicamente identificables y que los diferenciaban de los criminales ocasionales así como de los enfermos mentales, aunque todos hubieran cometido el mismo delito. Al adentrarse en el estudio de las características morfológicas de la estructura ósea y del cerebro de los criminales constitucionales, los estudios craneométricos ayudarían, pues, a:

«orientar al juez en la correcta sanción que debe imponer para la segura defensa de la sociedad y el tratamiento del delincuente, fines supremos que persigue la justicia a través de la individualización de la sanción, que permite diferenciar al delincuente del delincuente enfermo mental y del enfermo mental delincuente; clasificación que es importantísima, ya que para cada uno de estos grupos el tratamiento penal y criminológico es diferente».[54]

En relación con el caso del Tigre de Santa Julia, en su minucioso estudio Quiroz Cuarón concluyó que se trataba de un delincuente constitucional y no de un enfermo mental.

No deja de ser paradójico que en el Tercer Congreso Nacional de Sociología, realizado en México en 1952, al que asistieron renombrados abogados y científicos sociales, se presentara un estudio craneométrico que recuerda las investigaciones de los últimos años del siglo XIX. Este hecho revela que en la primera mitad del siglo XX, el determinismo biológico era un supuesto que seguía vigente en el terreno de la sociología criminal. A partir de los años sesenta, la sociología criminal dejó de desarrollarse en el ámbito académico sin haber sido objeto de una crítica abierta por parte de las nuevas generaciones de sociólogos y juristas.

Este hecho tuvo dos consecuencias importantes: la primera, señalada por Rafael Ruiz Harrell, es que la obra de Lombroso debió ser cuestionada tanto por su falta de coherencia interna como porque su formulación no desembocó en un avance real del conocimiento acerca del fenómeno de la criminalidad. Si bien ninguna de las respuestas que Lombroso y otros autores marcados por la escuela positivista italiana dieron a los problemas que se plantearon tiene validez actualmente, muchos de los supuestos lombrosianos más importantes no han sido desechados y subyacen en la cultura popular.

La segunda consecuencia está relacionada con el escaso desarrollo de la sociología jurídica a partir de los años sesenta en México. Queda abierta una interrogante: ¿por qué, pasado el auge de los estudios de sociología criminal, la antropología y la sociología jurídicas se desarrollaron escasamente en México? La dificultad de dar una nueva orientación a los estudios sociológicos sobre problemas relacionados con la transgresión de las normas jurídicas y con la impartición de la justicia ha dejado un vacío que se manifiesta no sólo en la academia. En la segunda mitad del siglo XX, la discusión del incremento de la violencia social y de la delincuencia quedó en manos de juristas y de funcionarios judiciales ante la ausencia de especialistas que desde la filosofía,

la sociología o la antropología jurídicas hicieran oír otra voz. A pesar de la incapacidad del sistema de justicia para abordar desde nuevas perspectivas el problema de la criminalidad es un tema que se encuentra en el centro del debate nacional; apenas empiezan a aparecer estudios sociológicos que propongan una alternativa crítica a las iniciativas de los juristas y de los funcionarios judiciales.

En suma, detrás del desconocimiento de la influencia incontestable de las ideas de Lombroso, Ferri y Garofalo en México, durante la primera mitad de este siglo, estaría –más que el abandono de una teoría que fue incapaz de ofrecer respuestas válidas a la problemática del desorden social– una dificultad de reconstruir la evolución histórica de esas ideas y comprender desde una nueva perspectiva los mecanismos de poder y de control social generados durante la segunda mitad del siglo XX. El corolario es que los planteamientos de Lombroso pudieron desecharse sin que desapareciera –en el ámbito de la investigación, de la cátedra y de la discusión académica– el estudio de la problemática ligada a los orígenes sociales de la criminalidad y a los mecanismos diseñados para su prevención y control.

2
La masonería: un portavoz de la revolución antropológica

Uno de los principales propósitos de la masonería en Europa en el siglo XVIII, fue ejercer una influencia moral sobre la sociedad para transformar sus criterios de secularización e igualdad de condiciones de los hombres frente al Estado absolutista.[1] En relación con el desarrollo del movimiento ilustrado en Alemania, Reinhart Koselleck escribió que la masonería erosionó las bases del Estado absolutista al erigirse en un tribunal moral que puso en entredicho la legitimidad monárquica. La masonería no emprendió una lucha política frontal contra el absolutismo ni trató de rebelarse abiertamente contra el Estado: su estrategia fue debilitar la soberanía monárquica, postulándose como un poder indirecto que encarnaba la moral, representaba los intereses de la sociedad y fundamentaba su acción en la filosofía de la historia.[2]

En relación con el caso de Francia, Agustín Cochin interpretó la revolución de 1789 como una ruptura provocada por las nuevas formas de relación social promovidas por las logias masónicas durante el siglo XVIII. Estas nuevas formas de relación social tomaban como punto de referencia al individuo y estaban basadas en valores modernos como la igualdad social y la tolerancia.[3] Sin embargo, Roger Chartier estableció recientemente que, si bien desde la última parte del siglo XVIII la masonería fue una de las formas de la sociabilidad intelectual con mayor apertura y poder transformador, las logias no sólo engendraron igualdad sino que también reflejaron «la realidad de una sociedad injusta».[4] Es decir, la organización masónica fortaleció y amplió el poder de las elites burguesas en detrimento de la aristocracia, al mismo tiempo que excluía o marginaba a aquellos que carecían de medios económicos, educación y tiempo para la obra de moralización y secularización de la sociedad.[5] Desde esta doble postura –incluyente y excluyente–, las elites urbanas de la última parte del siglo XVIII, que a través de las redes masónicas fortalecieron el poder de la burguesía en oposición a la aristocracia y la Iglesia, estuvieron

generalmente integradas por grupos de profesionistas que compartían intereses fuera de la masonería. Por ello, afirma Chartier a partir de un trabajo de Denis Richet, en los años precedentes a la Revolución Francesa la igualdad a la que apelaron los masones fue:

> «más aristocrática que democrática, puesto que basa la posible paridad entre los hombres en el hecho de que compartan idénticos patrimonios sociales. Muy alejada de la concepción abstracta y absoluta de la igualdad, que considera a los individuos independientemente de las diferencias de su posición».[6]

¿Si la concepción de igualdad que rigió las relaciones dentro de la masonería no era la moderna, qué es pues lo que dio a las logias un papel tan innovador en el contexto político de fines del siglo XVIII? Para Chartier, fue la relación inédita que la masonería estableció entre moral y política, así la sociedad (o una parte de ella) podía emitir un juicio crítico sobre un poder hasta entonces intocable porque estaba sacralizado por la investidura monárquica.

Con las mismas tendencias, en México las logias y las nuevas formas de sociabilidad que ellas engendraron se establecieron al inicio del siglo XIX y a partir de ese momento animaron movimientos políticos importantes.[7] En el contexto de su interpretación sobre el Porfiriato, François-Xavier Guerra retomó la propuesta de Agustín Cochin acerca del papel de las logias y de las sociedades de pensadores para explicar la formación de una «matriz de la política moderna» en México durante el siglo XIX.[8] A través de estudios más puntuales, Jean-Pierre Bastian ha mostrado que las logias constituyeron espacios prepolíticos en donde se gestaron nuevos modelos asociativos que propiciaron «el desplazamiento de lo político, desde los actores colectivos de la sociedad corporativista hacia el individuo-ciudadano de la modernidad liberal».[9] En oposición a la instancia religiosa, estos nuevos modelos asociativos integraron a masones, protestantes, espiritistas y liberales radicales en un frente anticatólico que ejerció un efecto modernizador y secularizador sobre la sociedad de la segunda mitad del siglo XIX.[10]

Con la llegada de Porfirio Díaz al poder, la masonería no perdió esta función a pesar de que las logias comenzaron a ser controladas de manera más eficaz por la Gran Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos a cargo de Díaz.[11] Esto no impidió la aparición de logias independientes que rechazaron el control impuesto por el Estado, ni que individuos ligados a la oposición participaran en las logias controladas por Díaz.[12] De acuerdo con lo establecido por Bastian,

durante el Porfiriato se perfeccionaron los mecanismos democráticos dentro de las logias debido a que en ellas se realizaban elecciones y asambleas de manera más sistemática, esto contribuyó de forma activa a la formación de un nuevo «pueblo de electores».[13] Estos elementos permiten entender que las sociedades de ideas y las logias masónicas tuvieran un papel importante en el proceso político e ideológico que desembocó en la revolución de 1910. Sobre este punto, el mismo autor retoma la hipótesis de Bulnes al señalar que desde 1872 hasta 1911, los intelectuales pueblerinos (maestros, pastores, periodistas, abogados) y el artesanado urbano estuvieron contagiados por una verdadera «fiebre asociativa» que alentó la formación de diversos tipos de agrupaciones en cuyo seno se discutió la situación política en un contexto de relaciones igualitarias.[14]

Para algunos historiadores de la masonería, el conflicto revolucionario debilitó y dividió a las organizaciones masónicas debido a que los líderes de las facciones en conflicto estaban involucrados en ellas: tanto Porfirio Díaz como Francisco I. Madero, Bernardo Reyes y Victoriano Huerta fueron masones.[15] Sin embargo, al terminar el conflicto armado las logias resurgieron como uno de los canales que sirvieron para reproducir y renovar las redes del poder político. De hecho, muchos de los revolucionarios que participaron en el Congreso Constituyente de Querétaro eran masones; además de Venustiano Carranza se ha identificado a Luis Manuel Rojas, Heriberto Jara, Francisco J. Mújica y Jesús Romero Flores.[16] Los presidentes mexicanos ligados abiertamente a la masonería fueron Plutarco Elías Calles, Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio y Lázaro Cárdenas.[17]

La organización masónica se extendió entre los miembros de la clase política posrevolucionaria y en amplios sectores de las clases medias integrados por intelectuales y artistas agrupados en las logias y en las sociedades teosóficas. Renato González Mello ha mostrado que el esoterismo fue un elemento clave para explicar tanto el simbolismo del arte posrevolucionario como los lazos de solidaridad que los artistas establecieron con políticos e intelectuales en el seno de las sociedades secretas. Ofrece el ejemplo de la Hermandad Rosacruz Quetzalcóatl, a la que pertenecieron Ramón P. Denegri, Gilberto Loyo, Luis L. León, Jesús Silva Herzog, Eduardo Villaseñor, Manuel Gamio, Eulalia Guzmán y Diego Rivera.[18] Las revistas masónicas se convirtieron en un espacio para difundir el programa de reconstrucción social, racial y moral promovido por el Estado mexicano al terminar la lucha armada.

Tanto los masones como el nuevo grupo en el poder y un sector de la clase media integrado por intelectuales y artistas, asignaron una

función importante al nacionalismo después de la guerra civil para reunificar al país ideológicamente a través de una reelaboración de la identidad nacional. Esther Acevedo advierte que el régimen obregonista (1920-1924) dio inicio a la ideologización y a la institucionalización de los mitos fundadores del término revolucionario; esto permitió reformular el nacionalismo al servicio del Estado en los terrenos de la educación y la cultura.[19] Ideológicamente, dice Abelardo Villegas, el nacionalismo posrevolucionario se desdobló en varios «nacionalismos» con diferentes matices. El primero de ellos enfatizó la identificación de la esencia de lo nacional con el pasado indio. Otro subrayó la vertiente «intimista» de la patria. Un tercero priorizó al Estado en el proceso de integración patriótica a través de las fiestas cívicas, los símbolos patrios, el santoral revolucionario, la historia oficial, la exaltación de los sentimientos antiespañol y antiestadounidense. Existió también el que se apoyó en la elaboración de una «filosofía de lo mexicano» que definió una nueva teoría del carácter nacional.[20]

Un segundo elemento que permite entender la vinculación entre la masonería, la clase política y una parte de los grupos medios es la importancia que todos ellos otorgaron a la secularización y al desarraigo del poder de la Iglesia. Jean Meyer y Héctor Aguilar Camín señalan que el jacobinismo y el anticlericalismo caracterizaron la cultura política de la región de donde provenía el grupo de militares que puso fin a la fase armada de la revolución con el Plan de Agua Prieta en contra de Venustiano Carranza.[21] Las dos figuras centrales de este grupo fueron Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, pequeños propietarios agrícolas del norte del país formados dentro de una tradición individualista, que contrastaba con los hábitos comunitarios y religiosos desarrollados en el centro y el sur. Desde una perspectiva a la vez autoritaria, pragmática y empresarial, una vez terminada la fase armada de la revolución, estos militares concibieron la política como una vía para modernizar al país y sacarlo del atraso económico e ideológico en el que se encontraba. En este contexto, la organización masónica emergió como un nuevo poder moral, capaz de sustituir a la religión y de ofrecer formas de espiritualidad alternativas. Las logias funcionaron como escuelas de preparación para el ejercicio del poder, formando ideológicamente a los aspirantes para la función pública a través de la valoración del espíritu laico, la secularización, el amor al trabajo y el carácter empresarial. Asimismo, la masonería abrió la posibilidad de que la nueva clase en el poder se ejercitara en destrezas políticas clave como la práctica de la oratoria. El simbolismo masónico proporcionó, además, ritos para sacralizar el poder y legitimarlo debido a que los rangos y las

promociones que existían dentro de la jerarquía masónica tenían también un valor en el ámbito político.[22]

El masón promedio correspondía al «tipo ideal» de ciudadano que el programa de «ingeniería social» intentaba forjar. La mayor parte de los miembros regulares de las logias eran profesionistas de clase media pues la masonería rechazaba la admisión de analfabetas o miserables, a pesar de que promocionaba obras de beneficencia y programas de ayuda para las clases menesterosas. Como ya se ha mencionado, la naturaleza de la masonería fue a la vez incluyente y excluyente, lo cual era compatible con la propuesta gubernamental y de las clases medias para integrar una sociedad con individuos de un nivel educativo medio, productivos, que pertenecían a una familia y se encontraban libres de enfermedades o vicios considerados «degenerativos».

Los masones y los políticos posrevolucionarios designaron un papel central a la educación. En un estudio sobre la masonería española en el último tercio del siglo XIX, Pedro Álvarez Lázaro señaló que en la época moderna la institución masónica fue concebida como una «escuela de formación del hombre y del ciudadano», en donde los individuos recibían un doble tipo de educación con el propósito de estructurar una sociedad auténticamente humanitaria. Por una parte, en el interior de los talleres, «la formación del masón se verificaba en el marco de un sistema de enseñanza mutua cuyos instrumentos didácticos esenciales eran los símbolos».[23] Esta educación, denominada esotérica, transmitía principios ético-religiosos a través de un conocimiento iniciático basado en ritos y símbolos ejecutados en determinada «atmósfera». El conocimiento esotérico buscaba transformar aspectos intelectuales, morales y psicológicos de los individuos a través de la ciencia, la virtud y el trabajo. La formación de ciudadanos era una de las consecuencias naturales del ejercicio de esta triple perspectiva. Ser un ciudadano implicaba comportarse como un individuo que se apegaba a las normas de una ética individual y como un agente activo «en la construcción de una sociedad democrático-liberal y, por tanto, en la vigilancia sobre el Estado para que en todo garantizase el ejercicio de las libertades políticas».[24]

A la par de esta educación esotérica, escribió Álvarez Lázaro, los masones se preocuparon por difundir una educación «exotérica» a través de los discursos y de las conferencias organizadas en reuniones abiertas a la participación de los miembros de diferentes logias o a la ciudadanía en general, algunos de filiación socialista o anarquista. La educación «exotérica» estuvo centrada en la reflexión y la discusión de

temas sociales a los que las publicaciones masónicas dieron difusión. Los temas abordados en estas revistas estaban relacionados con el problema religioso; la situación de la mujer; la salud; el tema obrero, la explotación y la miseria; el derecho a la libre asociación y la libertad de expresión. Todo ello se discutía también en el contexto de «certámenes» que abrieron un espacio al debate sobre problemas inmediatos de interés general.

Entre 1930 y 1945, las revistas masónicas mexicanas discutieron temas planteados por la «revolución antropológica» que había sido puesta en marcha por el Estado posrevolucionario; en particular, las cuestiones del encuadramiento de las mayorías en organizaciones corporativas y la transformación racial de la población para forjar una nueva ciudadanía, física y moralmente regenerada. Las publicaciones masónicas de amplia circulación no tuvieron afán de lucro y obedecieron al triple propósito de difundir los principios de la masonería, tener una utilidad social y ser amenas.[25] En sus portadas y en sus páginas interiores aparecían fotografías de masones célebres, de políticos o de mujeres jóvenes en actividades sociales, así como diseños abstractos inspirados en la iconografía masónica.[26]

Las revistas editadas por las logias plantearon de manera abierta la filiación entre la masonería y el proyecto del Estado posrevolucionario. En 1933, la revista *Ariel* declaraba: «Pocos países como México pueden ufanarse de contar con un gobierno cuyos componentes en su mayoría, por no decir que en su totalidad, son miembros activos de la Escuadra y el Compás».[27]

El mismo artículo advertía que el país atravesaba por una «crisis moral» en cuyo origen era posible identificar la «espesa cortina de pesimismo creado precisamente por quienes ven en la masonería y el gobierno un peligro».[28] La revolución de 1910 marcaba el inicio de una nueva era que abría la posibilidad de que las masas que habían participado en la insurrección tuvieran una función activa en la vida nacional. En 1931, la revista *Cronos* consideró que las transformaciones que operaban en México remitían a «la incorporación a la cosa pública de eso que durante mucho tiempo fue el cuerpo muerto de la sociedad mexicana, pero que reveló, a través de la revolución poseer una vida enérgica y activa, [que] imprime una fisonomía nueva a la política nacional, y un nuevo valor a su contenido».[29]

El autor de este artículo destacaba el compromiso de la masonería con la «liberación del pueblo», se solidarizaba con la propuesta de reconciliación lanzada por Calles en el discurso del 1 de septiembre de 1928, y planteaba la necesidad urgente de «organizar la vida pública

sobre las bases de una depuración progresiva, pero radical, de *nuestras costumbres y prácticas políticas*».[30]

Es evidente la intención de la masonería de ejercer una influencia moral sobre la sociedad para transformarla tanto en lo relacionado con las prácticas políticas como con los hábitos y costumbres individuales. Lo primero se asoció a cuestiones tan diversas como la organización sindical, el sufragio, la delincuencia, la mendicidad, el cooperativismo en materia económica, el problema indígena, el tema universitario, la educación, el papel del ejército y la responsabilidad de los funcionarios; dentro de este rubro también fueron considerados temas de política internacional relacionados con la guerra y el pacifismo. El segundo punto, es decir, la reforma de las costumbres individuales, fue asociado a temas como el divorcio, el concubinato, el adulterio, la prostitución, las enfermedades venéreas o los problemas planteados por el trabajo de la mujer fuera del hogar.

En apego a los principios de «libertad, fraternidad y tolerancia», la masonería mexicana de la primera mitad del siglo XX se declaró democrática y libertaria:

> «cuando el mundo se debate bajo el terror que inspiran los tiranos, es la Masonería el último reducto de la verdad y del ideal; a su amparo germinan y brotan en roja floración los Derechos del Hombre; de su seno nace la aurora inmortal de la libertad de los pueblos, y gracias a ella, como un cóndor audaz, tiende su vuelo el libre pensamiento. Se encara con los dogmas, que no resisten a su análisis, esclarece las conciencias, disipa en fin las tinieblas del mundo, e inscribe en su divisa, como una incomparable trilogía, los fueros de la razón, de la justicia y del derecho».[31]

La tarea de «hacer de la democracia un sistema eficiente y satisfactorio» no fue concebida en un sentido liberal.[32] Las revistas masónicas que abordaron el tema de la democracia presentaron a la sociedad como organismo, así dieron prioridad a la totalidad sobre las partes y confirieron una función central a valores como la cohesión, la unidad, la solidaridad y la cooperación:[33]

> «somos átomos que formamos un primer órgano en nuestras familias [...] estos órganos constituyen el sistema de la sociedad [...] estos sistemas forman las naciones y estas últimas el mundo en la ascepción de enjambre humano [...]. Debemos procurar que tras el hombre individual impere el superhombre fra-

ternal; y que la línea del colectivismo sea la que prevalezca entre nosotros».[34]

Desde esta perspectiva organicista, la masonería planteó la necesidad de incorporar a «la inmensa mayoría indígena y mestiza dentro del cuerpo social y político de la nación», pues no bastaba que «esta colectividad haya adquirido *de facto* los derechos inherentes a su ciudadanía».[35] El tema de las razas y el racismo ocupó un lugar importante dentro de este debate. En un editorial que condenaba tanto el «racismo ario» como el «racismo amarillo», la revista *Hiram* utilizó la metáfora organicista para expresar una concepción singular de la diferenciación de las capacidades de las razas humanas en el contexto del igualitarismo:

> «las razas son verdaderas *ramas* de un mismo árbol genealógico, y la misma vida y el mismo impulso evolutivo y progresista circula en todas indistintamente, como la savia espiritual que las alimenta, aunque no todas estén interiormente *abiertas* a sus posibilidades y por consiguiente las manifiesten en diferente grado y de diferentes maneras».[36]

Las publicaciones masónicas sustentaron la existencia de leyes evolutivas para explicar el atraso de los grupos indígenas. Uno de los ensayos que abordaba este tema, publicado simultáneamente en *Ariel* y en *Cronos*, no era muy optimista en cuanto a la posibilidad de transformar la condición de los indígenas por considerar que esto implicaba violar el principio de la selección natural y las leyes evolutivas:

> «La masonería sabe que incorporar al indio a la civilización es lo mismo que incorporar a un pez a la especie humana, y si esto fuera posible, la Masonería sabe que sería obra cósmica, no humana. [...] En lugar de acometer estas empresas imposibles, de violar ciertas leyes evolutivas de la naturaleza, la Masonería aplica estas leyes atrayendo a su seno únicamente a los hombres que se encuentran en determinado periodo espiritual que admita la posibilidad de un desarrollo ulterior, y con estos hombres forma el pueblo masónico, de donde, por virtud de una selección natural espiritual, han de salir los conductores que la humanidad necesita para realizar el supremo ideal masónico: el hombre junto al hombre, nunca el hombre contra el hombre».[37]

Como consecuencia de este razonamiento, los indígenas y los menesterosos no podían ser admitidos en las logias. Detrás de una posición de apertura existían, en efecto, límites claramente establecidos en lo que concernía al reclutamiento de los miembros de la masonería, pues:

> «los que ingresan en la masonería pueden y deben ser hombres que pertenezcan a las distintas clases sociales, porque todas hacen falta en su seno, [...] con tal que no sea la menesterosa porque el masón ha de tener medios de vida suficientes [...] porque aquel que ingresa en ella creído de que van a darle algo, se equivoca, porque no es una sociedad utilitaria. Es ella una sociedad filantrópica donde se ingresa para dar».[38]

La masonería se deslindó, sin embargo, de posturas que establecían diferencias insalvables entre las razas humanas y declaró que «todas indistintamente tienden y aspiran por su origen e impulso a un mismo ideal de perfección humana».[39] Al mismo tiempo enfatizó la urgencia de desarraigar el fanatismo que enajenaba al pueblo con prejuicios y sofismas que obstaculizaban el «libre examen».[40] Aunque reconocía la validez de todos los credos religiosos planteaba la inmediatez de emprender una obra de secularización en la sociedad, para impedir que el clero interviniera en la vida pública del país. Sobre este punto existía una clara coincidencia con la política anticlerical del Estado posrevolucionario:

> «La revolución es una lucha que aspira a ser organización para combatir con organizaciones a la cabeza. Y si la Iglesia está organizada como la vemos, ya en la economía, ya en la política o ya en la enseñanza, la revolución no quiere más de esto: verdad para contradecir todas las audaces mentiras seculares; librar con ello al pueblo de México, de la Religión-Hombre tan pervertida y tan inicua y ser, en efecto, la aspiración impaciente, dolorida, de la redención espiritual de nuestras humildes masas engañadas».[41]

La «redención espiritual de nuestras humildes masas engañadas» significaba emprender una cruzada contra el fanatismo religioso y difundir una nueva moral laica articulada en torno a valores como el trabajo, la educación y el conocimiento científico. Esta nueva moral fue concebida como una de las vías para corregir los vicios profundos que aquejaban al organismo social:

«Nuestro organismo social [...] está plagado de vicios en proporciones que no guardan relación con la historia de los barrios londinenses. [...] una de las causas principales es la falta de preparación moral y la falta de preparación intelectual que urge combatir por medio de escuelas nocturnas, bibliotecas, o bien organizando clubs para crear nuevas energías y conservar las que ahora están amenazadas por el vicio».[42]

A ello se sumó la propuesta de transformar la base económica de la sociedad en el sentido del cooperativismo. En los años treinta y cuarenta, el cooperativismo fue un pensamiento muy en boga, promovido tanto por la masonería como por la clase política en periódicos de amplia difusión como *El Nacional Revolucionario* y la revista *Hoy*. Uno de los autores que dio mayor difusión a esta corriente fue Carlos León, quien a partir de los supuestos del materialismo histórico equiparaba la transformación social, política y económica que se gestaba en México a partir de la revolución de 1910 con aquella que tenía lugar en la Unión Soviética a partir de 1917:

«El materialismo histórico ha venido a comprobar que los hechos económicos son los cimientos sobre los cuales todo lo demás está edificado y que toda transformación social tiene como base un fenómeno económico. Bajo su influencia el socialismo ha tomado un carácter netamente obrero, en defensa de los derechos del proletariado que ha surgido y se ha desarrollado en poco más de un siglo y se apresta a combatir y vencer al capitalismo. [...] Hoy la cuestión social es una cuestión esencialmente económica, cuya solución, como dice Lenin, es el cooperativismo».[43]

Otra de las vertientes del proyecto de transformación social difundido a través de las revistas masónicas, recuperó elementos de la propuesta eugénica de regeneración social. En particular, la masonería se sumó a la campaña nacional en contra del alcoholismo. El propósito de esta campaña fue frenar la «degeneración moral del país»,[44] para impedir que nacieran individuos con tendencias hacia la enfermedad mental y la criminalidad:[45] «el hombre que toma demasiado alcohol, envenena el provenir y predestina a las generaciones futuras al raquitismo, a la locura, al crimen; bebe su muerte y la de sus hijos».[46]

Además de vigilar el consumo de alcohol, las revistas masónicas recomendaban que las parejas examinaran con detenimiento sus con-

diciones físicas y mentales antes de procrear para evitar la multiplicación de «indeseables», pues

> «entre los que más grande contribución aportan, los que más pueblan los manicomios y los asilos, son los hijos de los alcohólicos, puesto que a los sifilíticos o tuberculosos todavía se les puede convencer de que se abstengan de procrear, mientras que a los borrachos no hay forma de hacerles razonar. [...] ¡Pobre humanidad, cuán grandiosa eres y, sin embargo, cuántas miserias encierras! Tienes un cerebro capaz de crear mundos y un instinto indomable hasta para procrear *idiotas*».[47]

Aparecieron muchos artículos sobre el alcoholismo y se informó de las conferencias que se impartían sobre el tema en diferentes instituciones.[48] La masonería pretendía sobre todo influir sobre el obrero, quien «desligado del carro del capitalismo por la revolución, hoy es el más firme sostén de ésta [y] que para llenar tan noble misión necesita salud espiritual y física, que sólo conseguirá alejándose de la taberna».[49]

En 1933, la revista *Ariel* publicó el debate entre los que defendían la propuesta de la Sociedad Eugénica Mexicana y de la comisión designada por la SEP[50] para establecer la educación sexual en las escuelas, y los que desde una perspectiva laica se oponían a la divulgación de conocimientos en torno a la sexualidad.[51] Los primeros apoyaban el proyecto de Narciso Bassols y argumentaban que los niños y los jóvenes tenían «derecho a saber de estas cosas», siendo «la práctica del silencio o de la bendita ignorancia [...] altamente perjudicial», pues estaba en el origen de la «espantosa propagación de las enfermedades venéreas».[52] En esta perspectiva, la educación sexual se concebía como una vía para frenar la degeneración racial.[53] Los opositores laicos a la campaña de educación sexual respondieron que además de que ésta hería «profundamente el decoro y las costumbres de nuestro pueblo»,[54] era posible lograr el mismo fin por otros medios:

> «Intensifíquense las campañas sociales de la escuela como *preventivo* de influencias morbosas sobre la vida sexual y como medios para la realización de los ideales de la eugenesia [...] y yo propondría como curación radical no preventiva, más dedicación a las artes, a la pintura, la música, la poesía y otras, con la seguridad de que quedarían inmunizados automáticamente».[55]

Un indicio claro del vínculo entre masones y eugenistas es que las revistas masónicas publicaron las ideas del doctor Alfredo Saavedra, fundador de la Sociedad Eugénica Mexicana y posible miembro activo de la masonería.[56] En un artículo publicado en *Cronos*, el doctor Saavedra establecía el sentido que debía tomar el nuevo orden social. En favor del sindicalismo y del cooperativismo, afirmaba que la sociedad no podía «autoconducirse» sino que requería de una «coordinación superior, inteligente y directora» que actuara sobre la sociedad de acuerdo con los principios de «método y sistema».[57] En una conferencia dictada en 1934 en el marco de la celebración del aniversario número 25 de la Logia Fénix número 13, Saavedra planteó que el conocimiento científico acercaba a los hombres a la verdad, además de ser una vía privilegiada para lograr la fraternidad universal. Para conseguir este objetivo era necesario «aclarar muchos conceptos que interpretados erróneamente o con torcida mala fe, [...] le ministrarán a esta agrupación futuros quebrantos relativamente fáciles de aliviar exponiendo *nuestra verdad* para realizar una interesante y trascendental obra de cultura».[58]

El tema de la mujer fue muy debatido en las revistas masónicas. Algunos artículos promovían un cambio en la moral que hacía de las mujeres sujetos pasivos en matrimonios sin amor.[59] Desde esta perspectiva, la masonería se pronunció en favor de la libertad sexual para evitar el adulterio:

> «Los enemigos de la emancipación sexual femenina no cesan de lanzar, repetidamente, envenenados dardos contra los pocos propugnadores de la tesis pluralista –quienes reconocen a ambos sexos la máxima libertad de disponer de su vida sexual– y afirman, en su afán de desprestigiarnos, que tanto la poligamia como la poliandria son depravaciones horrendas del amor. [...] Sólo un medio existe para salvar el hogar y para evitar el adulterio, y este medio es la libertad sexual».[60]

La masonería encaró directamente el control de la vida reproductiva de los ciudadanos. En su opinión, una de las tareas del nuevo Estado era favorecer la planeación familiar, la educación sexual y hasta la legalización del aborto, «si las necesidades económicas lo aconsejan»,[61] a fin de evitar que «degenerados, tuberculosos, sifilíticos, etcétera, engendren sin freno».[62]

En 1933, la masonería organizó un ciclo de conferencias titulado «La mujer mexicana», que promovía su emancipación:

«Felizmente, vivimos en una época de transición para nuevos acomodos sociales: vivimos en una época en que se revisan valores científicos, morales, políticos y sociales, y de esta revisión ha de advenir el reconocimiento y colocación de la mujer en el puesto que le corresponde como ser humano o complemento natural del hombre».[63]

Empero, se consideraba que el reconocimiento de la mujer como ser humano no podía anteponerse a la educación de los hijos y al cuidado del hogar, pues de ser así la mujer «descendería del sagrado pedestal en que la colocan los conceptos de madre y esposa o esposa y madre, para colocarla en el mismo plano que la hembra y el juguete».[64] Para los masones, el lugar en donde la vida de las mujeres cobraba sentido y dignidad era el espacio doméstico:

«No es en las horas teñidas con los tintes del Carnaval, y mientras los necios están adorando la materia cuando vas a mostrar el tesoro de tus virtudes, ni la grandiosidad de tus sentimientos. Es dentro de tu hogar, en el trono que tienes de soberana, con el respeto y el cariño de tus súbditos, ante las horas pasadas y sombrías, donde va a resplandecer tu femeneidad exquisita. [...] Es en la intimidad de las paredes blancas de tu hogar, cuando la pobreza, como látigo cruel azote tu puerta, y los vicios, como búhos siniestros, graznen a tu oído, cuando debes hincar la rodilla, pedir un timbre celestial para tu acento, y arrullar con canciones purísimas de cuna, a los niños, a los viejos».[65]

De acuerdo con estos valores, pocos articulistas abogaron en favor de que la mujer trabajara fuera de su casa. La maternidad y el matrimonio fueron percibidos como prioridades y la mujer que rechazaba ser madre llegó a ser presentada como:

«un ser teratológico, sin una moral definida, sin ninguna confianza para el hombre que la ame, con un organismo maltrecho y encanallado, capaz de todos los vicios, haciendo de su cuerpo un placer sinfín que se hunde en el abismo insaciable de la perversión y la lujuria; que en su aspecto varonil es repugnante y como objeto de vicio siempre llega a causar asco, porque atenta contra la vida, contra su propia especie, arrojando su corazón en un torbellino que al final de su camino la dejará sumida en la más profunda desesperación».[66]

En concordancia con los eugenistas, la masonería sustentó que la mujer debía ser «creadora de hogares perfectos, en donde la moral sea la base». Este «tipo de mujer perfecta» tendría como único propósito en la vida «amar a un hombre y arrullar a un niño».[67] La nueva moral, que tanto la masonería como el Estado posrevolucionario fomentaron con el propósito de contrarrestar la influencia de la Iglesia, fue eminentemente tradicional.[68]

La Segunda Guerra Mundial dio un nuevo giro a la discusión sobre temas relacionados con las razas y el racismo. Influidas quizá por las orientaciones de la masonería estadounidense, las revistas masónicas mexicanas rechazaron el racismo nazi, condenaron el exterminio, y se declararon en favor de la paz.[69] En 1944, *Cronos* inició una nueva época y dedicó el editorial de su primer número al tema de la guerra, donde establecía:

> «La Institución Masónica, cuyo propósito fundamental estriba en la universalidad de sus doctrinas fraternales, no puede en manera alguna permanecer indiferente y sorda al trágico clamor que desde la ensangrentada Europa, de la incendiada China, y de las convulsionadas Islas del Pacífico, nos llega diariamente con el ritmo ya monótono que va agregando cifras increíbles a la ya monstruosa carnicería humana».[70]

Además de este giro antirracista y pacifista, en los años cuarenta las revistas masónicas abordaron el tema de la condición del trabajador urbano debido a que éste se había convertido en una de las piezas clave del proceso de industrialización que se iniciaba en México. Lo inédito era que ya no sólo se planteaba el problema de la «regeneración» del proletariado, sino que se hablaba también de los beneficios de que ingresara a la organización masónica. En un editorial publicado en 1944, *Cronos* fijó su posición al respecto:

> «El proletario, más que otro estado de la sociedad, tiene absoluta necesidad de ingresar en la augusta orden masónica, si no quiere ser juguete de cuatro o cinco jefezuelos explotadores. [...] El proletario hallaría en la masonería cierta instrucción de que hoy adolece y su razón se iría robusteciendo y ensanchando en conocimientos, fruto de discusiones claras y desapasionadas. Además se despojaría de ese apego clerical que, por defecto de nuestra enseñanza, aun tiene».[71]

Además de responder a una situación internacional marcada por los movimientos de masas y a una coyuntura nacional en que daba inicio el proceso de industrialización, la introducción del tema del proletariado en las revistas masónicas pudo haber obedecido a otro fenómeno: el replanteamiento de la naturaleza de la Revolución Mexicana y la identificación de una crisis por la que ésta atravesaba. En efecto, la definición de una nueva forma de organización social en la que se gestaría el «hombre nuevo» y donde quedarían incluidas las «masas» como nuevos actores políticos, comenzó a plantearse a partir de los años cuarenta. Quizá debido a la existencia de lazos profundos de solidaridad y de complicidad entre la clase política y la masonería, esta última no se sumó a la crítica y continuó la difusión del punto de vista oficial de la Revolución Mexicana y de los regímenes que se asumían como sus herederos. No obstante, el hecho de que la temática abordada en sus publicaciones comenzara a transformarse a partir de los años cuarenta es indicio de un cambio.

Las ideas con las que el Estado posrevolucionario y la masonería mexicana pensaron poder «regenerar» a la sociedad fueron, además de coincidentes, complementarias porque se reforzaron mutuamente. Como representante de la nueva sociedad, pero a distancia prudente de las masas cuya «regeneración» era el objeto de sus discusiones, la masonería apuntaló el programa de reconstrucción social definido por los primeros regímenes posrevolucionarios. Estos últimos reforzaron, a su vez, el poder indirecto de la masonería al hacer suya la intención de ejercer una influencia moral sobre la sociedad y al exaltar una imagen del ciudadano que era el reflejo del masón promedio.

El impacto del programa de ingeniería social promovido por el Estado posrevolucionario dependió en buena medida de la existencia de canales adecuados para su difusión dentro de la sociedad. Se ha tratado de mostrar que, entre 1920 y 1945, las publicaciones masónicas pueden ser vistas desde esta perspectiva. Falta definir si otros canales o conductos se construyeron en paralelo y si puede hablarse de la existencia de un entramado de redes sociales por donde transitaron los postulados de la ideología posrevolucionaria y del nuevo nacionalismo. En ausencia de estos conductos sociales, el programa de ingeniería social promovido por el Estado para «regenerar» a las masas que participaron en la insurrección sin ver satisfechas sus demandas, probablemente no hubiera tenido mayor significación. En este sentido, la historiografía del siglo XX mexicano tendría

que estar abierta a considerar no sólo la acción del Estado posrevolucionario sino también la naturaleza de la sociedad que dio sentido y difusión a los proyectos estatales. El estudio de la masonería constituye un espacio privilegiado para explorar esta vertiente interpretativa.

Apéndices

Fuentes

1. Archivos consultados

Archivo Histórico Condumex.
Archivo Histórico del Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM.
Archivo Histórico de la Facultad de Medicina, UNAM.
Archivo Histórico Institucional del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Archivo Histórico de la Secretaría de Salud.
Archivo Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca.
Franz Boas Professional Correspondance
Butler Library Microfilm, Universidad de Columbia, Nueva York.
Hemeroteca Nacional.

2. Revistas

Archivos de Neurología y Psiquiatría de México, México.
Ariel, Monterrey.
Criminalia, México.
Crisol. Revista de Crítica, México.
Cronos, México.
Estudios Sociológicos (Sociología Criminal), México.
Ethnos. Revista Mensual de Estudios Antropológicos sobre México y Centroamérica, México.
Eugénica. Boletín de la Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza, México.
Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza, México.
Fiat Lux, Veracruz.
Fraternidad, México.
Futuro, México.
Gaceta Médica de México, México.

Hiram, México.
Hoy, México.
Migración, Población, Turismo, México.
El Monitor Masónico, México.
El Nacional Revolucionario, México.
Revista Mexicana de Psiquiatría, Neurología e Higiene Mental, México.
Revista Mexicana de Sociología, México.
Revista Rosacruz, Mérida.
Simbolismo, Veracruz.

3. Bibliografía y hemerografía

Acevedo, Esther, *El nacionalismo y el arte mexicano*, UNAM, México, 1986.

Agostoni, Claudia, *Monuments of Progress: Modernization and Public Health in Mexico City, 1876-1910*, University of Calgary Press/University Press of Colorado/Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Calgary, 2001.

–, «Salud pública y control social en la ciudad de México a fines del siglo XIX», en *Historia y Grafía*, UIA, México, núm. 17, 2001, págs. 73-97.

Aguilar Camín, Héctor, *Saldos de la revolución*, Océano, México, 1985.

Álvarez Lázaro, Pedro, *La masonería, escuela de formación del ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo XIX*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1998.

Alanís Enciso, Fernando Saúl, «Manuel Gamio: el inicio de las investigaciones sobre la inmigración mexicana a Estados Unidos», en *Historia Mexicana*, Colmex, México, vol. LII, núm. 4, abril-junio 2003, págs. 979-1020.

Allen, Gordon, «Eugenics», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company and the Free Press, Nueva York, vol. 5, 1968, pág. 193.

Altamirano, Carlos, «La hora de las masas», en *Istor*, CIDE/Jus, México, núm. 25, mayo-junio de 2006.

Álvarez Amézquita, *et al.*, *Historia de la Salubridad y de la Asistencia en México*, SSA, México, tomo II, 1960.

Arenal, Jaime del, «"La otra historia": la historiografía conservadora», en Conrado Hernández, coord., *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, Colmich/Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Zamora, 2003.

Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. Imperialismo*, Alianza Universidad, Madrid, tomo 2, 1987.
Audoin-Rouzeau, Stéphane, John Horne, Leonard V. Smith, Annette Becker, «*Le corps dans la Première Guerre Mondiale*», en *Annales,* Ediciones de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, año 55, núm. 1, 2000, págs. 43-152.
–, Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Gallimard, París, 2000.
Bailón Vázquez, Fabiola, *La prostitución femenina en la ciudad de México durante el periodo del Porfiriato: discurso médico, reglamentación y resistencia,* tesis para optar por el grado de maestra en Historia, FFyL, UNAM, México, 2005.
Baker, Lee D., *From Savage to Negro. Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954*, University of California, Berkeley, 1998.
Bantjes, Adrian A., *As If Jesus Walked on Earth*, SR Books, Wilmington, 1998.
–, «The Eight Sacrament: Nationalism and Revolutionary Political Culture in Mexico», en Wil G. Pansters, ed., *Citizens of the Pyramid. Essays on Mexican Political Culture*, Thela Publishers, Ámsterdam, 1997.
–, «Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940», en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* University of California Press, vol. 13, núm. 1, 1997.
–, «Burning Saints, Molding Minds: Iconoclasm, Civic Ritual, and the Failed Cultural Revolution», en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French, eds., *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, SR Books, Wilmington, 1994.
Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, Plaza y Janés, México, 2002.
–, *Las redes imaginarias del poder político*, Océano, México, 1996.
–, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Enlace/Grijalbo, México, 1987.
Bastian, Jean-Pierre, «Una ausencia notoria: la francmasonería en la historiografía mexicanista», en *Historia Mexicana*, Colmex, México, vol. XLIV, núm. 3, enero-marzo 1995, págs. 439-460.
–, «La francmasonería dividida y el poder liberal en México, 1872-1911», en J.A. Ferrer Benimelli, coord., *Masonería española y América*, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza, tomo I, 1993.
–, «Introducción», en Jean-Pierre Bastian, comp., *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, FCE, México, 1990.

-, «El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, México, vol. XI, núm. 42, primavera de 1990, págs. 49-78.
-, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE/Colmex, México, 1989.
Benimelli, José Ferrer, *Masonería, política y sociedad*, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza, 1989.
Bing, François, *La teoría de la degenerescencia*, en J. Postel y C. Quétel, coords., *Nueva historia de la psiquiatría*, FCE, México, 2000.
Black, Edwin, *War Against The Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Thunder's Mouth Press, Nueva York, 2003.
Borges, Jorge Luis, «Anotación al 23 de agosto de 1944», en *Otras inquisiciones*, EMECÉ, Buenos Aires, 1960.
Brading, David, «Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México», en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, año 51, núm. 2, abril-junio de 1989.
Britton, John A., *Revolution and Ideology. Images of the Mexican Revolution in the United States*, The University Press of Kentucky, Kentucky, 1995.
Bunster, Álvaro, «En torno a la imputabilidad penal», en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, México, año 11, núm. 11, 1987, págs. 131-149.
Calderón Mólgora, Marco A., «Festivales cívicos y educación rural en México: 1920-1940», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXVII, núm. 106, primavera de 2006, págs. 17-56.
Campos Marín, Ricardo, José Martínez Pérez, Rafael Huertas García-Alejo, *Los ilegales de la naturaleza. Medicina y degeneracionismo en la España de la Restauración (1876-1923)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.
Canales, Claudia, *El poeta, el marqués y el asesino. Historia de un caso judicial*, Era, México, 2001.
Cano, Gabriela, Introducción y selección a «Una perspectiva del aborto en los años treinta: la propuesta marxista», en *Debate Feminista*, México, año 1, núm. 2, septiembre de 1990, págs. 362-372.
Carol, Anne, *Histoire de l'eugénisme en France. Les médecins et la procréation XIX-XX siècle*, Seuil, París, 1995.
Carrillo, Ana María, «Surgimiento y desarrollo de la participación federal en los servicios de salud», en Guillermo, Fajardo, Ana María Carrillo y Rolando Neri Vela, *Perspectiva histórica de la atención a la salud*, Organización Panamericana de la Salud/UNAM/Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, México, 2002.

–, «Los médicos y la "degeneración de la raza indígena"», en *Ciencias. Revista de Difusión de la Facultad de Ciencias*, UNAM, México, núm. 60-61, octubre de 2000-marzo de 2001.
Castañeda de Infante, Carmen y Ana Cecilia Rodríguez de Romo, *Catálogo de tesis de medicina del siglo XX*, Facultad de Medicina, UNAM, México, 1999.
Castel, Robert, *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Les Éditions de Minuit, París, 1976.
Covarrubias, José Enrique, *En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia General/21, UNAM, México, 2005.
Cochin, Agustin, *L'esprit du jacobinisme: une interpretation sociologique de la Révolution française*, prefacio de Jean Baecher, Presses Universitaires de France, París, 1979.
–, *Les sociétés de pensée et la démocratie*, Plon, París, 1921.
Comas, Juan, «La vida y obra de Manuel Gamio», en *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, Direción General de Publicaciones, UNAM/Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1956, págs. 245-271.
Conte, Edouard y Cornelia Essner, *La Quête de la Race. Une anthropologie du nazisme*, Hachette, París, 1995.
Córdova, Arnaldo, *La revolución en crisis. La aventura del maximato*, Cal y Arena, México, 1995.
Cosío Villegas, Daniel, *La crisis de México (1946). Obras completas de Daniel Cosío Villegas*, Clío/El Colegio Nacional, México, 1997.
Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Gedisa, Barcelona, 1995.
Cházaro García, Laura, «Del reflejo y las medidas del útero: Instrumentos clínicos y objetividad médica en el siglo XIX», ponencia presentada en el I Encuentro: Cuerpo y Sensibilidades, Benemérita Universidad de Puebla, 27 y 28 de noviembre de 2001.
–, «Imágenes de la población mexicana: descripciones, frecuencias y cálculos estadísticos», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXII, núm. 88, otoño de 2001, págs. 17-48.
–, *Medir y valorar los cuerpos de una nación: un ensayo sobre la estadística médica en el siglo XIX en México*, tesis para optar por el grado de doctor en Filosofía, FFyL, UNAM, México, 2000.
Darmon, Pierre, *Médecins et assassins à la Belle Époque. La médicalisation du crime*, Seuil, París, 1989.

Davies, Thomas B., *Aspects of Freemasonry in Modern Mexico. An Example of Social Cleavage*, Vantage Press, Nueva York, 1976.
Delpar, Helen, *The Enormous Vogue of Things Mexican. Cultural Relations between the United States and Mexico, 1920-1935*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa y Londres, 1992.
Dorotinsky Alperstein, Deborah, *La vida de un archivo. «México indígena» y la fotografía etnográfica de los años cuarenta en México*, tesis para obtener el grado de doctora en historia del arte, FFyL, UNAM, México, 2003.
Durand, Jorge, «Un punto de partida. Los trabajos de Paul S. Taylor sobre la migración mexicana a Estados Unidos», en *Frontera Norte*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, vol. 12, enero-junio de 2000.
Fuente, Ramón de la, María E. Medina Mora y José Caraveo, *Salud mental en México*, FCE, México, 1997.
– y Carlos Campillo, «La psiquiatría en México: una perspectiva histórica», en *Gaceta Médica de México*, México, vol. III, núm. 5, 1976.
Garrido, Luis Javier, *El partido de la revolución institucionalizada. La formación del nuevo Estado en México (1928-1945)*, Siglo XXI Editores, México, 1982.
Gavrilovitch Tchernychevski, Nicolai, *Que faire? Récits sur les hommes nouveaux (1863)*, Éditions des Syrtes, París, 2000.
Gay, Peter, *The Cultivation of Hatred. The Bourgeois Experience. Victoria to Freud*, W.W. Norton & Company, Nueva York y Londres, vol. III. 1993.
Gayon, Jean, «Eugenics: An Historical and Philosophical Schema», en *Ludus Vitalis*, México, vol. V, núm. 8, 1997, págs. 81-100.
Gentile, Emilio, «L'homme nouveau du fascisme. Réflexions sur une expérience totalitaire de révolution anthropologique», en *Qu'est-ce que le fascisme. Histoire et interprétation*, Gallimard, Folio Histoire, París, 2002.
Godoy, Ricardo, «Franz Boas and his Plans for an International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico», en *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 13, núm. 3, 1977.
Gojman de Backal, Alicia, *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, ENEP Acatlán, UNAM/FCE, México, 2000.
González, Luis, *Historia de la Revolución Mexicana, 1934-1940. Los artífices del cardenismo*, Colmex, México, vol. 14, 1979.
González Gamio, Ángeles, *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 1987.

González Mello, Renato, «Manuel Gamio, Diego Rivera and the politics of Mexican Anthropology», en *Res*, Harvard University Press, núm. 45, primavera de 2004.
–,«Diego Rivera entre la transparencia y el secreto», en Ester Acevedo, coord., *Hacia otra historia del arte en México. La fabricación del arte nacional a debate (1920-1950)*, Conaculta/CURARE, México, tomo III, 2002.
–,«Orozco in the United States: An Essay on the History of Ideas», en *José Clemente Orozco in the United States, 1927-1934*, Hood Museum of Art, Darmouth College/W.W. Norton & Company, Nueva York y Londres, 2002.
Gorbach, Frida, «El himen, una erótica de la palabra», en Francisco Flores, *El himen en México (1885)*, Conacyt/Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Ciencia Con/textos 2, México, 2006, págs. 65-80.
Gould, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, W.W. Norton & Co., Nueva York, 1981.
Guedea, Virginia, *En busca de un gobierno alterno: los Guadalupes de México*, UNAM, México, 1992.
Guerra, François-Xavier, *México: del antiguo régimen a la revolución*, FCE, México, tomo I, 1988.
Halperin Tulio, Donghi, *La república imposible (1930-1945)*, Biblioteca del pensamiento argentino, Ariel Historia, Buenos Aires, 2004.
–, *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2003.
–, *La democracia de masas*, Paidós, Buenos Aires, 2000.
Hetch, Jennifer M., «The Solvency of Metaphysics. The Debate over Racial Science and Moral Philosophy in France, 1890-1919», en *Isis*, 1999, vol. 90, núm. 1, págs. 1-24.
Huteau, Michel, *Psychologie, psychiatrie et société sous la Troisième République. La biocratie d'Edouard Toulouse (1865-1947)*, L'Harmattan, París, 2002.
Huertas García-Alejo, Rafael, *Locura y degeneración. Psiquiatría y sociedad en el positivismo francés*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia, núm. 5, Madrid, 1987.
Hurbon, Laënnec, *El bárbaro imaginario*, FCE, México, 1993.
Illades, Carlos, «Plotino C. Rhodakanaty», en Carlos Illades y Ariel Rodríguez Kuri, *Ciencia, filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*, UAM. Biblioteca de Signos, núm.9, México, 2001.
Ingerflom, Claudio Sergio, *Le citoyen imposible. Les racines russes du léninisme*, Bibliothèque Historique Payot, París, 1988.

Katz, Friedrich, *La guerra secreta en México*, Era, México, 2 vols., 1982.
Kleves, Daniel J., *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Knopf, Nueva York, 1985.
Knight, Alan, «Habitus and Homicide: Political Culture in Revolutionay Mexico», en Wil G. Pansters, ed., *Citizens of the Pyramid. Essays on Mexican Political Culture*, Thela Publishers, Ámsterdam, 1997.
–, «Revolutionary Project, Recalcitrant People», en Jaime E. Rodríguez, ed., *The Revolutionary Process in Mexico: Essays on Political and Social Change 1880-1940*, UCLA Latin American Center and the Mexico/Chicano Project, University of California, Irvine y Los Ángeles, 1990.
–, «Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940», en Richard Graham, ed., *The Idea of Race in Latin America 1870-1940*, University of Texas, Austin, 1990.
–, «Los intelectuales en la Revolución Mexicana», en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, año 51, núm. 2, abril-junio, 1989, págs. 25-65.
–, «El liberalismo mexicano desde la reforma hasta la revolución. Una interpretación», *Historia Mexicana*, Colmex, México, vol. XXXV, núm. 1, julio-septiembre 1985, págs. 59-91.
Kondratieva, Tamara, *Bolcheviks et jacobins. Itinéraire des analogies*, Payot, París, 1989.
Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965.
Lantéri-Laura, Georges, *Histoire de la phrénologie. L'homme et son cerveau selon F.J. Gall*, Presses Universitaires de France, París, 1970.
Lara, Antonio, «Rural Organizations in Mexico: Cardenista Freemasonry», en LASA, Panel Voluntarism and Latin American Democratization, 2000.
Le Blanc, Guillaume, «L'invention de la normalité», en *Esprit. La médecine et le corps humain*, París, mayo de 2002, pág. 284.
Lefort, Claude, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, París, 1999.
López Beltrán, Carlos, *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*, Coordinación de Humanidades, UNAM, Estudios sobre la ciencia, México, 2004.
–, «Enfermedad hereditaria en el siglo XIX: discusiones francesas y mexicanas», en Laura Cházaro, ed., *Medicina, ciencia y sociedad en México, siglo XIX*, Colmich, Zamora, 2002, págs. 95-120.
–, «De perfeccionar el cuerpo a limpiar la raza: sobre la sangre y la herencia (c. 1750-1870)», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXIII, núm. 91, 2002, págs. 235-278.

–, «Para una crítica de la noción de raza», en *Ciencias. Revista de Difusión de la Facultad de Ciencias*, UNAM, México, núm. 60-61, octubre de 2000-marzo de 2001.
Mac-Lean y Estenós, Roberto, *La eugenesia en América*, Instituto de Investigaciones Sociales, Cuadernos de Sociología, Biblioteca de Ensayos Sociológicos, UNAM, México, 1952.
Martínez Assad, Carlos, *Antología. Los Lunes Rojos. La educación racionalista en México*, SEP, El Caballito, México, 1986.
–, *Antología. En el país de la autonomía. La escuela moderna*, SEP, El Caballito, México, 1985.
–, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, Siglo XXI Editores, México, 1979.
Martínez de Codes, Rosa María, «El impacto de la masonería en la legislación reformista de la primera generación de liberales en México», en J.A. Ferrer Benimelli, *Masonería española y América*, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza, tomo I, 1993.
Massin, Benoît, «Apprendre à classer et à sélectionner», en *Revue d'histoire de la Shoah. Classer/penser/exclure. De l'eugénisme à l'hygiène raciale*, Mémorial de la Shoah, París, núm. 183, julio-diciembre de 2005.
–, Prefacio «L'hygiène de la race», en Paul Weindling, *L'hygiène raciale et l'eugénisme médical en Allemagne, 1870-1933*, Éditions La Découverte, París, tomo I, 1998.
Matard-Bonucci, Marie-Anne, «L'homme nouveau entre dictature et totalitarisme (1922-1945)», en *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945). Entre dictature et totalitarisme,* bajo la dirección de Marie-Anne Matard-Bonucci y Pierre Milza, Nouvelles Études Contemporaines, Librairie Arthème Fayard, París, 2004.
Mayer, Arno, *La persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Champs-Flammarion, París, 1983.
Meyer, Jean, *La Revolución Mexicana, 1910-1940*, Tusquets Editores, México, 2004.
Meyer, Lorenzo, Rafael Segovia y Alejandra Lajous, *Historia de la Revolución Mexicana, 1928-1934, Los inicios de la institucionalización*, Colmex, México, vol. 12. 1981.
Michaud, Eric, «L'homme nouveau et son autre dans l'Allemagne nacional-socialiste», en *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945). Entre dictature et totalitarisme,* bajo la dirección de Marie-Anne Matard-Bonucci y Pierre Milza, Nouvelles Études Contemporaines, Librairie Arthème Fayard, París, 2004.

–, *Un art de l'éternité. L'image et le temps du national-socialisme*, Gallimard, París, 1996.
Morales Moreno, Luis Gerardo, *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1780-1940*, departamento de Historia, UIA, México, 1994.
Morel, Jean-Pierre, *Le roman insupportable. L'Internationale littéraire et la France (1920-1932)*, Gallimard, París, 1985.
Mosse, George L., *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism*, Howard Fertig, Nueva York, 2000.
–, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Hachette, París, 1999.
–, *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Abbeville, París, 1997.
–, *Le roman insupportable. L'Internationale littéraire et la France (1920-1932)*, Gallimard, París, 1985.
–, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism & Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, Nueva York, 1975.
Nash, Mary, «Maternidad, maternología y reforma eugénica en España 1900-1939», en *Historia de las mujeres. El siglo XX. La nueva mujer*, bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot, Taurus, Madrid, tomo 10, 1993.
Noyola Rocha, Jaime «La visión integral de la sociedad nacional (1920-1934)», en Carlos García Mora, coord., *La antropología en México. Panorama histórico. Los hechos y los dichos (1880-1986)*, INAH, México, 1987.
Nye, Robert A. *Crime, Madness and Politics in Modern France. The Medical Concept of National Decline*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
O'Gorman, Edmundo, *México, el trauma de su historia*, UNAM, México, 1977.
Oles, James, *South of the Border. México en la imaginación norteamericana, 1914-1947*, Smithsonian Institution Press, Washington, 1993.
Olmo, Rosa del *América Latina y su criminología*, Siglo XXI Editores, México, 1981.
Ozouf, Mona, «La Révolution française et la formation de l'homme nouveau», en *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, París, 1989, págs. 116-157.
Padilla Arroyo, Antonio, *De Belem a Lecumberri. Pensamiento social y penal en el México decimonónico*, AGN, México, 2001.

Palacios, Guillermo, *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del «problema campesino» en México, 1932-1934*, Colmex/CIDE, México, 1999.
Peña, Guillermo de la, «Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana», en Mechthild Rutsch, comp., *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, UIA/Plaza y Valdés/Instituto Nacional Indigenista, México, 1996.
Pérez Monfort, Ricardo, *Avatares del nacionalismo cultural, cinco ensayos*, CIESAS/CIDHEM, México, 2000.
–, *«Por la patria y por la raza». La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, FFyL, UNAM, México, 1993.
Pérez-Rincón, Héctor, «Aspectos de la psiquiatría en Europa y en América: México», en J. Postel y C. Quétel, coords., *Nueva historia de la psiquiatría*, FCE, México, 2000.
Pichot, André, *La société pure. De Darwin a Hitler*, Champs-Flammarion, París, 2000.
Plumed Domingo, José Luis y Antonio Rey González, «La introducción de las ideas degeneracionistas en la España del siglo XIX. Aspectos conceptuales», en *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, Madrid, vol. II, fascículo I, 2002, págs. 31-48.
Del Pont, Luis Marco, *Los criminólogos (Los fundadores, el exilio español)*, Unidad Azcapotzalco, UAM, México, 1986.
Proctor, Robert N., *La guerre des nazis contre le cancer*, Les Belles Lettres, París, 2001.
Reyes, Aurelio de los, *Manuel Gamio y el cine*, Coordinación de Humanidades, UNAM, Colección de Arte, núm. 45, México, 1991.
Reyes Nevares, Santiago, «Juristas, economistas, sociólogos», en *El exilio español en México, 1939-1962*, FCE, México, 1982.
Reyna Bernal, Angélica, «El pensamiento y la política poblacionista en el México de la primera mitad del siglo XX», en *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*, Consejo Nacional de Población, Segob, México, vol. 4, 1993.
Rich, Paul y Guillermo de los Reyes, «Freemasonry's Educational Role», en *The American Behavioral Scientist*, vol. 40, núm. 7, junio-julio de 1997.
Rivera Garza, Cristina, «Por la salud mental de la nación: vida cotidiana y Estado en el Manicomio General de la Castañeda, México, 1910-1930», en *Secuencia*, Instituto de Investigaciones doctor José María Luis Mora, México, núm. 51, 2000, págs. 57-90.
Rodríguez, Miguel, *Celebración de «La Raza». Una historia comparativa del 12 de octubre*, departamento de Historia, UIA, colección Historia Cultural, México, 2004.

–, «El 12 de octubre, entre el IV y el V centenario», en Roberto Blancarte, ed., *Cultura e identidad nacional*, FCE, México, 1994.
Rojas, Rafael, «Retóricas de la raza. Intelectuales mexicanos ante la guerra del 98», en *Historia Mexicana*, Colmex, México, vol. XLIX, núm. 4, abril-junio 2000, págs. 593-629.
Ruiz Harrel, Rafael, *Código Penal Histórico*, Instituto Nacional de Ciencias Penales, México, 2002.
–, «Actualidad de Lombroso», en *Revista Mexicana de Ciencias Penales*, México, año 2, núm. 19, julio de 1978-junio de 1979, págs. 105-135.
Runge Peña, Andrés Klaus y Diego Alejandro Muñoz Gaviria, «El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: el cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda», en *Revista Iberoamericana de educación*, Madrid, 39, septiembre-diciembre, 2005, págs. 127-168.
Rutsch, Mechthild, «Sobre la historia de la antropología mexicana: 1900-1920», en Mechthild Rutsch y Mette Marie Wacher, coords., *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, INAH/UIA, serie Antropología, México, 2004.
–, *Antropología mexicana y antropólogos alemanes en México. Desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX*, tesis de doctorado en antropología, FFyL, UNAM, México, 2002.
–, «Ramón Mena y Manuel Gamio. Una mirada oblicua sobre la antropología mexicana en los años veinte del siglo pasado", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXII, núm. 88, otoño de 2001.
–, *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, UIA/Plaza y Valdés/Instituto Nacional Indigenista, México, 1996.
Saade, Marta, «¿Quiénes deben procrear? Los médicos eugenistas bajo el signo social», México, 1931-1940, en *Cuicuilco*, México, vol. 11, núm. 31, mayo-agosto, 2004, págs. 49-84.
–, «El cultivo racional del pueblo. La Sociedad Mexicana de Eugenesia, 1931-1935», tesis de maestría, ENAH/INAH, México, 2002.
Sacristán, María Cristina, «Una valoración sobre el fracaso del Manicomio de la Castañeda como institución terapéutica, 1910-1944», en *Secuencia*, Instituto de Investigaciones doctor José María Luis Mora, México, núm. 51, 2001, págs. 91-120.
–, *Locura y justicia en México. La psiquiatría, la familia y el individuo frente a la modernidad liberal: el caso Raygosa (1873-1877)*, tesis para obte-

ner el grado de doctor en antropología social y cultural, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 1999.
–, Schrecker, Ellen W., *No Ivory Tower. McCarthyism and the Universities*, Oxford University Press, Nueva York, 1986.
Sheridan, Guillermo, *Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz*, Era, México, 2004.
–, *México en 1932: la polémica nacionalista*, FCE, México, 1999.
Schmidt, Henry C., «Los intelectuales de la revolución desde otra perspectiva», en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, año 51, núm. 2, abril-junio de 1989, págs. 67-86.
Shorter, Edward, *A History of Psychiatry. From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*, John Wiley and Sons, Nueva York, 1997.
Speckman, Elisa, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, Colmex/UNAM, México, 2002.
–, «Morir en manos de una mujer: homicidas e infanticidas en el Porfiriato», en Felipe Castro y Marcela Terrazas, coords., *Disidencia y disidentes en la historia de México*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2002.
–, «La identificación de criminales y los sistemas ideados por Alphonse Bertillon: discursos y prácticas (Ciudad de México 1895-1913)», en *Historia y Grafía*, departamento de Historia, UIA, México, núm. 17, 2001.
–, «Las flores del mal: mujeres criminales en el Porfiriato», en *Historia Mexicana*, Colmex, México, XLVII, núm. 1, julio-septiembre 1997, págs. 183-229.
Spicer, Edward H., «Early Applications of Anthropology in North America», en *Perspectives on Anthropology (1976)*, A special publication of the American Anthropological Association, Washington D.C., 10, 1977.
Stephan, Nancy L., *«The Hour of Eugenics». Race, Gender, and Nation in Latin America*, Cornell University Press, Ítaca y Londres, 1991.
Stern, Alexandra, «Madres conscientes y niños normales: la eugenesia y el nacionalismo en el México posrevolucionario, 1920-1940», en Laura Cházaro, ed., *Fragmentos de historias: medicina, ciencia y sociedad en el siglo XIX en México*, Colmich, Zamora, 2002.
–, «Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y del Estado, 1920-1960», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXI, núm. 81, invierno de 2000, págs 57-99.

–, «Unraveling the History of Eugenics in Mexico», en *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, México, 2.ª época, vol. 3, núm. 1, 2000.
–, «Buildings, Boundaries and Blood: Medicalization and Nation-Building on the US-Mexico Border, 1910-1930», en *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, núm. 1, 1999, págs. 41-82.
Sternhell, Zeev, *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Gallimard, París, 1997.
Stocking, George W. Jr., «The Turn-of-the-Century Concept of Race», en *Modernism/Modernity. Modernism and race*, The Johns Hopkins University Press, 1993.
–, *The Etnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, The University of Wisconsin Press, 1992.
–, «The Critique of Racial Formalism», en *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.
–, «Lamarckianism in American Social Science, 1890-1915», en *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1982.
–, *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911. A Franz Boas Reader*, New York Basic Books, Inc. Publishers, 1974, págs. 1-20.
Suárez, Laura y Guazo López, *Eugenesia y racismo en México*, División de Estudios de Posgrado, UNAM, México, 2006.
–, y Rosaura Ruíz Gutiérrez, «Eugenesia y medicina social en el México posrevolucionario», en *Ciencias. Revista de Difusión de la Facultad de Ciencias*, UNAM, México, núm. 60-61, octubre de 2000-marzo de 2001.
–, «Medicina y mejoramiento racial: la eugenesia en México», en *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, México, 3-1, 2.ª época, 2000.
Taguieff, Pierre-André, «Racisme aryaniste, socialisme et eugénisme chez Georges Vacher de Lapouge (1854-1936)», en *Revue d'histoire de la Shoah, Classer/penser/exclure. De l'eugénisme à l'higiène raciale*, Mémorial de la Shoah, París, julio-diciembre de 2005.
–, *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Éditions Mille et Une Nuits, París, 1998.
–, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Éditions La Découverte, Tel Gallimard, París, 1987.
Tenorio Trillo, Mauricio, «The Cosmopolitan Mexican Summer, 1920-1949», en *Latin American Research Review*, vol. 32, núm. 3, 1997.
Trent, James W., «"Who Shall Say who is a Useful Person?" Abraham Myerson's Opposition to the Eugenics Movement», en *History of Psychiatry*, vol. XII, núm. 45, 2001, págs. 33-57.

Trillat, Etienne, «Una historia de la psiquiatría en el siglo XX», en J. Postel y C. Quétel, coords., *Nueva historia de la psiquiatría*, FCE, México, 2000, págs. 319-346.
Urías Horcasitas, Beatriz, «Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX)», en *Revista de Indias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 234, 2005.
–, «Retórica, ficción y espejismo: tres imágenes de un México bolchevique (1920-1940)», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXVI, núm. 101, invierno de 2005, págs. 261-300.
–, «Locura y criminalidad: degeneracionismo e higiene mental en México posrevolucionario (1920-1940)», en Claudia Agostoni y Elisa Speckman, coords., *De normas y transgresiones: discursos, prácticas y sanciones. Ensayos de historia social: México, Argentina y Brasil, 1850-1950*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 2005.
–, «De moral y regeneración: el programa de "ingeniería social" posrevolucionario visto por las revistas masónicas, 1930-1950», en *Cuicuilco*, ENAH, México, núm. 32, 2004.
–, «Eugenesia y aborto en México (1920-1940)», en *Debate Feminista*, México, vol. 17, año 14, abril de 2003, págs. 305-323.
–, «Las ciencias sociales en la encrucijada del poder: Manuel Gamio (1920-1940)», en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, año 64, núm. 3, julio-septiembre de 2002.
–, «Franz Boas en México, 1911-1919», en *Historia y Grafía*, departamento de Historia, UIA, México, núm. 16, julio de 2001.
–, «Eugenesia y teorías sobre las razas en México, 1930-1950», en *Historia y Grafía*, departamento de Historia, UIA, México, núm. 17, 2001.
–, «De la inferioridad a la desigualdad: el estudio etnológico de las razas en la Sociedad Indianista Mexicana (1910-1914)», en Yael Bitrán, ed., *México: historia y alteridad*, departamento de Historia, UIA, México, 2001.
–, «Etnología y filantropía: las propuestas de "regeneración" para indios de la *Sociedad Indianista Mexicana*, 1910-1914», en Claudia Agostoni y Elisa Speckman, eds., *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México al cambio de siglo (XIX-XX)*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 2001.
–, *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, UIA, México, 2000.

–, «De la justicia a la ley: individuo y criminalidad en México independiente, 1821-1871», en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, México, 21, 1997, págs. 623-668.
–, «El determinismo biológico en México: del darwinismo social a la sociología criminal», en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, año 96, núm. 4, México, 1996.
Urzaiz, Eduardo, *Eugenia (1919)*, Cultura SEP, colección La Matraca, México, 1982.
Van Young, Eric, «El milenio en las regiones norteñas: el trastornado mesías de Durango y la rebelión popular en México, 1800-1815», en *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*, Alianza Editorial, México, 1992.
Vargas, Manuel, «La biología y la filosofía de la "raza" en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos», en Aimer Granados y Carlos Marichal, comps., *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*, Colmex, México, 2004.
Vaughan, Mary Kay, *La política cultural en la revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, FCE, México, 2001.
Vigarello, Georges, *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*, Éditions du Seuil, París, 1999.
Villegas, Abelardo, «El sustento ideológico del nacionalismo mexicano», en *El nacionalismo y el arte mexicano*, UNAM, México, 1986.
Viqueira, Juan Pedro, «La falacia indígena», en *Nexos*, México, mayo de 2006, págs. 49-52.
Weindling, Paul, «L'eugénisme comme médecine sociale: l'époque de Weimar», *Revue d'histoire de la Shoah. Classer/penser/exclure. De l'eugénisme à l'hygiène raciale*, Mémorial de la Shoah, París, julio-diciembre de 2005.
–, *L'hygiène de la race, L'hygiène raciale et l'eugénisme médical en Allemagne, 1870-1933*, Éditions La Découverte, París, tomo I, 1998.
Williams, Elizabeth A., *The Physical and the Moral. Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
Zepeda, Eraclio, «Gente bella», en *Andando el tiempo. Antología personal*, Martín Casillas Editores, México, 1984, págs. 85-92.

Notas

Prefacio

[1] Jorge Luis Borges, «Anotación al 23 de agosto de 1944», en *Otras inquisiciones*, EMECÉ, Buenos Aires, 1960, pág. 183.

[2] Acerca del proyecto de una revolución cultural y de su vínculo con las campañas anticlericales y educativas véanse Adrian A. Bantjes, *As If Jesus Walked on Earth*, SR Books, Wilmington, 1998; «The Eight Sacrament: Nationalism and Revolutionary Political Culture in Mexico», en Wil G. Pansters, ed., *Citizens of the Pyramid. Essays on Mexican Political Culture*, Thela Publishers, Ámsterdam, 1997; «Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940», en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, University of California Press, vol. 13, núm. 1, 1997, y «Burning Saints, Molding Minds: Iconoclasm, Civic Ritual, and the Failed Cultural Revolution», en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French, eds., *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, SR Books, Wilmington, 1994, págs. 261-284; Alan Knight, «Revolutionary Project, Recalcitrant People», en Jaime E. Rodríguez, ed., *The Revolutionary Process in Mexico: Essays on Political and Social Change 1880-1940*, UCLA Latin American Center and the Mexico/Chicano Project y University of California, Los Ángeles e Irvine, 1990; Guillermo Palacios, *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del «problema campesino» en México, 1932-1934*, Colmex/CIDE, México, 1999; Mary Kay Vaughan, *La política cultural en la revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, FCE, México, 2001.

[3] La idea de realizar una «revolución antropológica» se originó en la Italia fascista en los años veinte para después ser reformulada en otros contextos autoritarios, tanto europeos como no europeos. Emilio Gentile ha planteado que a través de esta propuesta, el régimen mussoliniano articuló un programa de transformación y de modernización de los hombres que conformarían la sociedad fascista. La «revolución antropológica» justificó la puesta en marcha de una serie de iniciativas tanto en materia de política interna como externa. En el primero de los casos, la militarización y la sacralización de la po-

lítica; el monopolio estatal de la educación; la organización «capilar» de las masas; la persecución de los antifascistas; la campaña demográfica; la campaña antiburguesa; el racismo y el antisemitismo. En el segundo, los proyectos de expansión territorial y la construcción de una nueva civilización imperial. Emilio Gentile, «L'"homme nouveau" du fascisme. Réflexions sur une expérience totalitaire de révolution anthropologique», en *Qu'est-ce que le fascisme. Histoire et interprétation*, Gallimard, Folio Histoire, París, 2002, pág. 364.

[4] Alexandra Stern, «Unraveling the History of Eugenics in Mexico», en *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, México, 2.ª época, vol. 3, núm. 1, 2000; Laura Suárez y López Guazo, «Medicina y mejoramiento racial: la eugenesia en México», *ídem.*; Laura Suárez y López Guazo y Rosaura Ruiz Gutiérrez, «Eugenesia y medicina social en el México posrevolucionario», en *Ciencias. Revista de Difusión de la Facultad de Ciencias*, UNAM, México, núm. 60-61, octubre de 2000-marzo de 2001.

[5] Nancy L. Stephan, *«The Hour of Eugenics». Race, Gender, and Nation in Latin America*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1991.

[6] Véanse Carlos López Beltrán, «Enfermedad hereditaria en el siglo XIX: discusiones francesas y mexicanas», en Laura Cházaro, ed., *Medicina, ciencia y sociedad en México, siglo XIX*, Colmich, Zamora, 2002, págs. 95-120, «De perfeccionar el cuerpo a limpiar la raza: sobre la sangre y la herencia (c. 1750-1870)», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXIII, núm. 91, 2002, págs. 235-278, y «Herencia y enfermedad, ámbitos teóricos y geográficos», en *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*, Coordinación de Humanidades, UNAM, Estudios sobre la ciencia, México, 2004, págs. 157-179; Marta Saade, «El cultivo racional del pueblo. La Sociedad Mexicana de Eugenesia, 1931-1935», tesis de maestría, ENAH, INAH, México, 2002, y «¿Quiénes deben procrear? Los médicos eugenistas bajo el signo social (México, 1931-1940)», en *Cuicuilco*, México, vol. 11, núm. 31, mayo-agosto, 2004, págs. 49-84; Laura Suárez y López Guazo, *Eugenesia y racismo en México*, División de Estudios de Posgrado, UNAM, México, 2006.

[7] Alexandra Stern, «Buildings, Boundaries and Blood: Medicalization and Nation-Building on the US-Mexico Border, 1910-1930», en *Hispanic American Historical Review*, vol, 79, núm. 1, 1999, págs. 41-82, «Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y del Estado, 1920-1960», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXI, núm. 81, invierno 2000, págs. 57-59, y «Madres conscientes y niños normales: la eugenesia y el nacionalismo en el México posrevolucionario, 1920-1940», en Laura Cházaro, ed., *Fragmentos de historias: medicina, ciencia y sociedad en el siglo XIX en México*, Colmich, Zamora, 2002.

[8] En México no contamos con investigaciones de corrientes antirracistas opuestas al determinismo biológico durante la primera mitad del siglo XX,

que nos serían muy útiles para matizar la recepción y los alcances reales de la eugenesia y la higiene mental en la sociedad de la época. En relación con los casos de Francia y de los Estados Unidos, véanse Jennifer M. Hetch, «The Solvency of Metaphysics. The Debate over Racial Science and Moral Philosophy in France, 1890-1919», en *Isis*, 1999, vol. 90, núm. 1, págs. 1-24, y James W. Trent, «"Who shall Say who is a Useful Person?" Abraham Myerson's Opposition to the Eugenics Movement», en *History of Psychiatry*, Londres, vol. XII, núm. 45, 2001, págs. 33-57.

Introducción

[1] Alan Knight, «Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940», en Richard Graham, ed., *The Idea of Race in Latin America 1870-1940*, University of Texas, Austin, 1990, págs. 82-84.

[2] En la década de los treinta, la campaña antichina, antiárabe y antijudía fue encabezada por grupos de ultraderecha –como la Acción Revolucionaria Mexicanista y sus Camisas Doradas– pero también se reflejó en los periódicos oficiales de amplia difusión como *El Nacional Revolucionario*, dirigido por Basilio Vadillo y Manlio Fabio Altamirano, en donde casi a diario aparecían notas que condenan la migración de las razas «indeseables». Acerca del pensamiento y las acciones racistas de los grupos de ultraderecha, véanse Alicia Gojman de Backal, *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, ENEP Acatlán, UNAM/FCE, México, 2000; Ricardo Pérez Monfort, *«Por la patria y por la raza». La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, FFyL, UNAM, México, 1993.

[3] Acerca de la concepción biológica y filosófica de la idea de raza en Vasconcelos, véase Manuel Vargas, «La biología y la filosofía de la "raza" en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos», en Aimer Granados y Carlos Marichal, comps., *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*, Colmex, México, 2004, págs. 159-178.

[4] José Vasconcelos, «The Latin-American Basis of Mexican Civilization», en José Vasconcelos y Manuel Gamio eds., *Aspects of Mexican Civilization*, The University of Chicago, Chicago, 1926.

[5] Acerca de la violencia posrevolucionaria, véanse Héctor Aguilar Camín, «Macbeth en Huatabampo, Álvaro Obregón Salido, 1880-1928», en *Saldos de la revolución*, Océano, México, 1985; Alan Knight, «Habitus and Homicide: Political Culture in Revolutionay Mexico», en Wil G. Pansters, ed., *Citizens of the Pyramid. Essays on Mexican Political Culture*, Thela Publishers, Ámsterdam, 1997.

[6] Además de las teorías sobre las razas, Gay propone que la agresividad de la cultura burguesa se escondía detrás de algunas prácticas deportivas que

entrañaban crueldad y formas descarnadas de competencia, así como en el culto a la masculinidad presente por ejemplo en los duelos por ofensas de honor. Peter Gay, *The Cultivation of Hatred. The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, W.W. Norton & Company, Nueva York y Londres, vol. III. 1993.

[7] En relación con este punto Jaime del Arenal escribió: «en el México de Cárdenas, como en la Italia de Mussolini, se corporativizó a la sociedad a la fuerza y verticalmente, mientras que el corporativismo católico se entiende al revés: el Estado surge de abajo, del conjunto de sus corporaciones naturales. También el autoritarismo nace en forma espontánea y no es el Estado el que lo impone o el que genera la corporativización de la sociedad. Habría, pues, diferencias claras que los hacen afines (a los católicos) al pensamiento de Franco en España y de Salazar en Portugal, quienes reivindicaron este corporativismo natural (las sociedades intermedias que forman la sociedad política) y después impusieron el autoritarismo». Jaime del Arenal, «"La otra historia": la historiografía conservadora», en Conrado Hernández, coord., *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, Colmich/ Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Zamora, 2003, pág. 70.

[8] H.R Trevor-Roper caracterizó la corriente del corporativismo católico europeo como una forma de fascismo, el llamado «conservadurismo clerical», en oposición al «fascismo dinámico». Ambos compartieron una visión autoritaria del orden social, así como el rechazo al parlamentarismo liberal. H.R Trevor-Roper, «El fenómeno del fascismo», en S.J. Wolf, ed., *El fascismo europeo*, Grijalbo, México, 1970, págs. 25-43.

[9] A fines de los años treinta, uno de los exponentes del modelo corporativo católico –el abogado Joaquín Márquez Montiel–, enumeraba entre los objetivos de la nueva forma de organización a la armonización de intereses a través de la participación conjunta de trabajadores y patrones en «comités mixtos»; la limitación de los avances del individualismo liberal; y por encima de todo, la disminución del poder omnímodo de la potencia estatal cuyas manifestaciones extremas identificaba en el bolchevismo y el fascismo. Joaquín Márquez Montiel, «Posibilidades de algunos sistemas sociales y políticos como regímenes de gobierno para México (en particular del corporatismo)», en *Trabajos jurídicos en homenaje a la Escuela Libre de Derecho en su XXV Aniversario*, dirección y prólogo de las publicaciones por Germán Fernández del Castillo, Polis, México, vol. III, 1938, págs. 4-134.

[10] Luis Javier Garrido, *El partido de la revolución institucionalizada. La formación del nuevo Estado en México (1928-1945)*, Siglo XXI Editores, México, 1982.

[11] Gilberto Loyo, *La política demográfica en México*, Instituto de Estudios Sociales, Políticos y Económicos del PNR, Secretaría de Prensa y Propaganda, México, 1935.

[12] Luis González, *Historia de la Revolución Mexicana, 1934-1940. Los artífices del cardenismo,* Colmex, México, vol. 14, 1979, págs. 174-175.

[13] *Ibíd.*, pág. 181. Véase también Ricardo Pérez Monfort, *Avatares del nacionalismo cultural, cinco ensayos*, CIESAS/CIDHEM, México, 2000.

[14] Guillermo Palacios, «Introducción», en *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del «problema campesino» en México, 1932-1934*, Colmex/CIDE, México, 1999, pág. 13.

[15] A partir de los años veinte, dice Alan Knight, el mestizo apareció como el símbolo ideológico del nuevo régimen, en primer lugar por ser compatible con las propuestas del nuevo nacionalismo aglutinador. Segundo, debido a que coincidía con los orígenes de los revolucionarios norteños. Tercero, porque permitía establecer una distancia frente al Porfiriato. Cuarto, porque expresaba la rebeldía de los oprimidos frente a una raza blanca de dominadores. Alan Knight, «Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940», en *The Idea of Race in Latin America*, University of Texas, Austin, 1990, pág. 86.

[16] Mona Ozouf, «La Révolution française et la formation de l'homme nouveau», en *L'homme régéneré. Essais sur la Révolution Française,* Gallimard, París, 1989, págs. 116-157.

[17] *Ibíd.*, pág. 137.

[18] *Ibíd.*, pág. 118.

[19] *Ibíd.*, pág. 131.

[20] Claudio Sergio Ingerflom, *Le citoyen imposible. Les racines russes du léninisme,* Bibliothèque Historique Payot, París, 1988; y Tamara Kondratieva, *Bolcheviks et jacobins. Itinéraire des analogies,* Payot, París, 1989.

[21] Nicolai Gavrilovitch Tchernychevski, *Que faire? Récits sur les hommes nouveaux (1863),* Éditions des Syrtes, París, 2000.

[22] Emilio Gentile, «L'"homme nouveau" du fascisme. Réflexions sur une expérience totalitaire de révolution anthropologique», *op. cit.*, pág. 439.

[23] Arno Mayer, «Cultures officielles et avant-gardes», en *La persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre,* Champs-Flammarion, París, 1983, págs. 185-265.

[24] En los últimos años del siglo XIX Max Nordau reflexionó acerca de la inteligencia y el talento en los seres humanos. Sus ideas fueron retomadas y ampliadas por sus vulgarizadores, quienes vislumbraron el advenimiento inminente de un «hombre superior». Véanse Max Nordau, *Psycho-physiologie du génie et du talent,* Félix Alcan Editeur, París, 1897 y Osias L. Schawarz, *General Types of Superior Men. A Philosobico-psychological Study of Genius, Talent and Philistinism in their Bearings upon Human Society and its Struggle for a Better Social Order,* Richard G. Badger, Boston, 1916 (con un prefacio de Jack London y una carta introductoria de Max Nordau).

[25] Mona Ozouf, «La Révolution française et la formation de l'homme nouveau», *op. cit.*, pág. 120.

[26] Emilio Gentile, «L'"homme nouveau" du fascisme. Réflexions sur une expérience totalitaire de révolution anthropologique», *op. cit.*, pág. 376.

[27] Marie-Anne Matard-Bonucci, «L'homme nouveau entre dictature et totalitarisme (1922-1945)», en *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945). Entre dictature et totalitarisme*, bajo la dirección de Marie-Anne Matard-Bonucci y Pierre Milza, Nouvelles Études Contemporaines, Librairie Arthème Fayard, París, 2004, págs. 7-20.

[28] George L. Mosse, *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Abbeville, París, 1997.

[29] Eric Michaud, *Un art de l'éternité. L'image et le temps du national-socialisme*, Gallimard, París, 1996. Del mismo autor véase también «L'homme nouveau et son autre dans l'Allemagne national-socialiste», en *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945). Entre dictature et totalitarisme*, *op. cit.*, págs. 301-315.

[30] Marie-Anne Matard-Bonucci, «L'homme nouveau entre dictature et totalitarisme (1922-1945)», en *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945). Entre dictature et totalitarisme, op. cit.*, pág. 16.

[31] Para los casos de Francia y Alemania existen estudios importantes acerca de la vinculación entre el nacionalismo, la eugenesia y el racismo. No contamos con estudios de la misma profundidad para México. Véanse por ejemplo, los excelentes trabajos publicados en la *Revue d'Historie de la Shoah, Classer/penser/exclure. De l'eugénisme à l'hygiène raciale*, Revue du Centre de Documentation Juive, París, julio-diciembre, núm. 183, 2005; André Pichot, *La société pure. De Darwin a Hitler*, Champs-Flammarion, París, 2000; Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Gallimard, París, 1997; Edouard Conte y Cornelia Essner, *La Quête de la Race. Une antropologie du nazisme*, Hachette, París, 1995.

[32] George L. Mosse, «Toward a General Theory of Fascism», en *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism*, Howard Fertig, Nueva York, 2000, págs. 10-11.

[33] George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism & Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Ferting, Nueva York, 1975.

[34] Limore Yagil, *L'homme nouveau et la révolution nationale de Vichy, 1940-44*, Presses Universitaires du Septentrion, 1997.

[35] José Enrique Covarrubias, *En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia General/21, UNAM, México, 2005, pág. 23.

[36] Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE/Colmex, México, pág. 239.

[37] François-Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, FCE, México, tomo I, 1988, pág. 180.

[38] En los años veinte y treinta la llamada Escuela Moderna tuvo mucha fuerza en las regiones más «radicalizadas» por la revolución, como por ejemplo en el Tabasco garridista. Véase Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, Siglo XXI Editores, México, 1979; *Antología. En el país de la autonomía. La escuela moderna*, SEP, El Caballito, México, 1985, y *Antología. Los Lunes Rojos. La educación racionalista en México*, SEP, El Caballito, México, 1986.

[39] Las teorías de la mexicanidad se originaron en la última parte del siglo XIX, pero alcanzaron su mayor desarrollo en una corriente significativa de filósofos y psicoanalistas mexicanos entre 1930 y 1960. Véanse Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid, 1934; Emilio Uranga, «El pensamiento filosófico», en *México: cincuenta años de revolución*, FCE, México, 1962; Luis Villoro, «En torno al nacionalismo cultural», en *La cultura nacional*, Coordinación de Humanidades/FFyL, UNAM, México, 1984; Abelardo Villegas, «Fenomenología e historicismo», en *La filosofía de lo mexicano*, UNAM, México, 1979, y «Lo mexicano y lo universal», en *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, FCE, México, 1993; Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Enlace/Grijalbo, México, 1987, y *Anatomía del mexicano*, Plaza y Janés, México, 2002 (una investigación sobre esta corriente del pensamiento mexicano está siendo realizada por Ana Santos).

[40] Guillermo Palacios, *La pluma y el arado*, *op. cit.*, México, 1999, pág. 78. John A. Britton, *Revolution and Ideology. Images of the Mexican Revolution in the United States*, The University Press of Kentucky, Kentuky, 1995.

[41] Henri Barbusse fue un escritor francés que sin formar parte del Partido Comunista apoyó abiertamente al régimen soviético; se opuso al mismo tiempo a la guerra. Fue considerado un «compañero de ruta». Además de Henri Barbusse, otros «compañeros de ruta» muy citados en *Futuro* fueron André Gide y Romain Rolland. A pesar de sus diferencias políticas, a partir de 1933 estos tres autores integraron el comité editorial de la revista *Commune*, junto con André Malraux y Louis Aragon. Acerca de la problemática que unió a estos escritores al finalizar la Primera Guerra Mundial, véase Jean-Pierre Morel, *Le roman insupportable. L'Internationale littéraire et la France (1920-1932)*, Gallimard, París, 1985. Acerca de su influencia sobre los escritores mexicanos, véase Guillermo Sheridan, *Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz*, Era, México, 2004.

[42] Beatriz Urías Horcasitas, «Retórica, ficción y espejismo: tres imágenes de un México bolchevique (1920-1940)», en *Relaciones. Estudios de Historia y*

Sociedad, Colmich, Zamora, vol. XXVI, núm. 101, invierno de 2005, págs. 261-300.

[43] Henri Barbusse, *Futuro*, México, núm. 3, tomo I, 1 enero 1934, pág. 10.

[44] «La Revolución Mexicana de ayer y la de hoy (homenaje y juicio crítico)», en *Futuro*, México, 3.ª época, núm 10, diciembre de 1936, pág. 1.

[45] José Alvarado, «La influencia de las ideas universales en la Revolución Mexicana», en *Futuro*, México, 3.ª época, núm. 57, noviembre de 1940, pág. 12.

[46] Alejandro Carrillo, «La Reforma Educativa de la Revolución Mexicana», en *Futuro*, México, 3.ª época, núm. 72, febrero de 1942, pág. 20.

[47] Rafael Carrillo, «La educación política», en *Futuro*, México, núm. 110, abril de 1946, pág. 12.

[48] Jaime Torres Bodet, «Educar es formar hombres libres», en *Futuro*, México, núm. 106, diciembre de 1945, pág. 22.

[49] Miguel Mendoza López Schwerdtjeger, «Un nuevo ideal social», en *Futuro*, México, núm. 3, tomo I, 1 enero 1934, págs. 13-14.

[50] «Discurso pronunciado por el C. Vicente Lombardo Toledano, en el mitin que tuvo lugar en la Plaza de la Constitución el día 12 de abril de 1936», en *Futuro*, México, 3.ª época, núm. 3, mayo de 1936, pág. 21.

[51] José Vasconcelos, «Los pobrecitos inútiles», en *Hoy*, México, núm. 49, enero 29, 1938, pág. 9.

[52] Miguel Mendoza López Schwerdtjeger, «¿Qué es la revolución social?», en *Futuro*, México, núm. 7, tomo I, 1 marzo 1934, pág. 12 (artículo publicado en Tepic, Nayarit, febrero 1934).

[53] Enrique Ramírez y Ramírez, «Un congreso juvenil», en *Futuro*, México, 3.ª época, núm. 37, marzo de 1939, pág. 49.

[54] Acerca de la eliminación de indeseables, Poblete Troncoso precisaba: «El procedimiento de la eliminación de los seres degenerados puede realizarse por el Estado por la aplicación simultánea de dos métodos [...] es el primero LA REGLAMENTACIÓN RIGUROSA DE LA INMIGRACIÓN, a fin de permitir únicamente la entrada de individuos perfectamente sanos y aptos para reproducirse en condiciones favorables; y es el segundo método la PROHIBICIÓN DE REPRODUCIRSE a todo individuo portador de TARAS hereditarias transmisibles, lo que significa, desde luego, la prohibición de casarse a ningún hombre o mujer que no presente un certificado médico suficiente [...] Esta última medida [...] sería de una eficacia MUY DUDOSA en nuestros países de América donde los matrimonios controlados por el Estado constituyen la excepción en la formación de las familias. Hay que ir a la adopción de una medida más radical y eficaz cual es la ESTERILIZACIÓN de todo ser degenerado, de degeneración no sólo congénita hereditaria sino que adquirida hereditaria». Moisés Poblete Troncoso, «La defensa de la raza», en *Futuro*, México,

núm 8, tomo I, 1 de abril de 1934, pág. 11 (las mayúsculas aparecen en el texto original).

[55] Gilberto Loyo, «La inmigración española», en *Futuro*, México, 3.ª época, núm. 40, junio de 1939, pág. 11.

[56] Lucio Mendieta y Núñez, «La exposición etnográfica de la Universidad Nacional», en *Futuro*, México, núm. 98, marzo de 1945, pág. 18.

[57] La estadística, escribió Emilio Uribe Romo: «es el medio de auscultar el organismo social, así como en las clínicas se ausculta el organismo humano, y los censos vienen a ser como instantáneas de colectividades dinámicas que para el estudio científico hay que mostrar inmovilizadas. Los censos han evolucionado mucho, y son actualmente tan metódicos y minuciosos que se les puede comparar a las radiografías por la precisión con que muestran la estructura de un órgano o de un organismo. Los censos, sobre todo en países como México, que en muchos aspectos permanecen inexplorados para sí mismos, son la base de la Estadística nacional». Emilio Uribe Romo, «Los trabajadores y los siete censos nacionales», en *Futuro*, México, 3.ª época, núm. 49, marzo de 1940, pág. 1.

[58] Juan Jerónimo Beltrán, «Un hombre de América», en *Futuro*, México, núm. 96, julio de 1944, pág. 19.

[59] «Programa de *Crisol*», en *Crisol. Revista de Crítica*, México, año 3, tomo V, núm. 28, 1931, pág. 242.

[60] «Los sindicatos, las confederaciones obreras y campesinas y los partidos políticos proletarios deberán coordinar su acción y apretar sus filas en una solidaridad consciente o inquebrantable, como compete a su papel de avanzada en la lucha, depurando y uniformando su ideología clasista; extendiendo su organización sobre las masas campesinas –peones, medieros y ejidatarios– sobre el proletariado intelectual y sobre las clases intermedias o mixtas con las que tengan la afinidad de las necesidades biológicas insatisfechas; y en espera de la hora propicia, que sonará [...] para el triunfo futuro de la revolución social». Miguel Othón de Mendizábal, «El socialismo y la educación», en *Crisol. Revista de Crítica*, México, año 7, tomo XIII, núm. 73, 1935, pág. 10.

[61] Ernesto Glaeser, «Posición del escritor en nuestra época», en *Crisol. Revista de Crítica*, México, año 3, tomo V, núm. 28, 1931, pág. 267.

[62] Según este autor el sindicalismo organizado revolucionario estaría integrado a partir de «grupos afines», en ruptura con las agrupaciones sindicales del capitalismo burgués que admitían la heterogeneidad social y la pluralidad ideológica. Antonio Gil Pinaloup, «Organización sindical», ponencia presentada en el Congreso de Escritores Revolucionarios, en *Crisol. Revista de Crítica*, México, año 7, tomo XIII, núm. 73, 1935, pág. 38.

[63] George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism & Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, Nueva York, 1975.

[64] Rosendo Salazar, «La manifestación única del 1 de mayo», en *Crisol. Revista de Crítica*, México, año 4, tomo VII, núm. 41, 31 de mayo de 1932, pág. 263.

[65] *Ibíd.*, pág. 264.

[66] Adolfo Ruiz Cortines, «Donde hay un pan, hay un hombre», trabajo presentado en el Consejo Consultivo de Migración, en *Crisol. Revista de Crítica*, México, año 4, tomo VII, núm. 41, 31 de mayo de 1932, pág. 269.

[67] Heberto Alcázar Ojeda, «Sociología científica», en *Crisol. Revista de Crítica*, México, año 7, tomo XIII, núm. 73, 1 de enero de 1935, pág. 18.

[68] Dr. M. B. Trens, «La mortalidad infantil en México», en *Crisol. Revista de Crítica*, México, año 9, tomo XIV, núm. 82, abril de 1937, págs. 24-25.

[69] Narciso Bassols, «Los médicos del pueblo», en *Hoy*, México, núm. 23, 31 de julio de 1937, pág. 5.

[70] George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses, op. cit.*

[71] El tema de la influencia del fascismo en México no ha sido explorado con la misma profundidad que en otros contextos latinoamericanos. En relación con el caso argentino, véanse Tulio Halperin Donghi, *La democracia de masas*, Paidós, Buenos Aires, 2000; *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2003; *La república imposible (1930-1945)*, Biblioteca del Pensamiento Argentino, Ariel Historia, Buenos Aires, 2004; José Luis Romero, *Breve historia de la Argentina*, FCE, Buenos Aires, 1996; Carlos Altamirano, «La hora de las masas», en *Istor*, CIDE/Jus, México, núm. 25, mayo-junio de 2006.

[72] Claude Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, París, 1999.

Primera parte. El proyecto
1. El hilo invisible del racismo mexicano: de Francisco Pimentel a José Gómez Robleda

[1] Eric Van Young, «El milenio en las regiones norteñas: el trastornado mesías de Durango y la rebelión popular en México, 1800-1815», en *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*, Alianza Editorial, México, 1992, págs. 381-382.

[2] Correo político económico de Guadalajara, en *El Despertador Americano*, jueves 27 de diciembre de 1810, núm. 2, Hemeroteca Nacional. Fondo Reservado, pág. 18.

[3] La concepción de las razas, que estableció un vínculo estrecho entre las dimensiones física y moral de la organización humana, provenía de una corriente de la medicina francesa que se desarrolló en el ámbito de las Ila-

madas «ciencias del hombre» durante el siglo XVIII. Elizabeth Williams ha mostrado la manera como esta corriente influyó el pensamiento etnológico de William Edwards a propósito de las razas, en la *Société Ethnologique* de París durante el siglo XIX. Su planteamiento es que Edwards recuperó las ideas de los médicos del siglo XVIII. Explicaba la historia y el carácter de los pueblos basada en la coexistencia de los caracteres físicos y morales de las razas humanas. Elizabeth A. Williams, *The Physical and the Moral. Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

[4] George W. Stocking Jr., «The Turn-of-the-Century Concept of Race», en *Modernism/Modernity. Modernism and Race*, The John Hopkins University Press, 1993, pág. 6.

[5] En su *Historia de la medicina en México*, Francisco Flores anota que alrededor del año 1860 los médicos Hidalgo Carpio y Agustín Andrade iniciaron las investigaciones sobre restos óseos de grupos indígenas. Pocos años después el doctor Jesús Sánchez llevó a cabo estudios somatométricos y osteométricos sobre diversas etnias. Francisco Flores, *Historia de la medicina en México. Desde la época de los indios hasta el presente,* prólogo de Porfirio Parra, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, tomo III, 1888.

[6] François-Xavier Guerra, «Las sociabilidades modernas», en *México: del antiguo régimen a la revolución*, FCE, México, tomo I, 1988.

[7] Francisco Pimentel, *Memoria sobre las causas que ha originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla (1864). Obras completas,* Tipografía Económica, México, tomo III, 1903, págs. 131-132.

[8] *Ibíd.*, pág. 134.

[9] *Ibíd.*, pág. 147.

[10] El griego Plotino C. Rhodakanaty llegó a México en 1861, tras haber vivido en Alemania y en Francia. Familiarizado con los planteamientos del socialismo utópico, durante su estancia fundó una asociación socialista y filantrópica llamada *La Social.* Abandonó México en 1880, después de intentar fundar una comunidad fourierista, de entablar vínculos con las iglesias protestantes, así como de incursionar en la enseñanza de la psicología y la filosofía. Véase Carlos Illades, «Plotino C. Rhodakanaty», en Carlos Illades y Ariel Rodríguez Kuri, *Ciencia, filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*, UAM, Biblioteca de Signos, núm. 9, México, 2001, págs. 15-35.

[11] Georges Lantéri-Laura, *Histoire de la phrénologie. L'homme et son cerveau selon F.J. Gall*, Presses Universitaires de France, París, 1970.

[12] «Pueblo», en *El Craneoscopo, Periódico Frenológico y Científico*, tomo I, núm. 1, México, 16 de abril de 1874, Hemeroteca Nacional. *Fondo Reservado,* pág. 2.

[13] *Ibíd.*, pág. 2.

[14] *Ibíd.*, pág. 3.

[15] «La frenogenia», Sección filosófica, en *El Craneoscopo, Periódico Frenológico y Científico*, tomo I, núm. 6, México, 20 de mayo de 1874, Hemeroteca Nacional. Fondo Reservado, pág. 2.

[16] *Ibíd.*, pág. 2.

[17] «Discurso del profesor A. Bastian sobre la cuestión etnológica», en *El Federalista*, agosto de 1877, Hemeroteca Nacional. Fondo Reservado, *Colección Lafragua*, pág. 2.

[18] *Ibíd.*, pág. 5.

[19] A mediados de los años veinte, José Vasconcelos hacía todavía referencia a los estudios sobre las razas estadounidenses de Alès Hrdlicka, confrontando con ellos su propia teoría acerca del origen común –no primitivo– de la raza y de la civilización latinoamericana. José Vasconcelos, «The Race Problem in Latin America», *op. cit.*, tomo III, pág. 75.

[20] Acerca del sentido y los alcances de la estadística médica en México durante el siglo XIX, véase Laura Cházaro García, *Medir y valorar los cuerpos de una nación: un ensayo sobre la estadística médica en el siglo XIX en México*, tesis para optar por el grado de doctor en filosofía, FFyL, UNAM, México, 2000; «Imágenes de la población mexicana: descripciones, frecuencias y cálculos estadísticos», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXII, núm. 88, otoño de 2001, págs. 17-48.

[21] Beatriz Urías Horcasitas, *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, UIA, México, 2000.

[22] Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara, *Estudios de antropología criminal. Memoria que por disposicion del Superior Gobierno del Estado de Puebla presentan para concurrir en la Exposición Internacional de Chicago*, Imprenta, Litografía y Encuadernación de Benjamín Lara, Puebla, 1892, pág. 41.

[23] *Ibíd.*, pág. 59.

[24] Acerca de las concepciones criminológicas que existieron durante el Porfiriato, véase Claudia Canales, *El poeta, el marqués y el asesino. Historia de un caso judicial*, Era, México, 2001; Elisa Speckman, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, Colmex/UNAM, México, 2002.

[25] Rafael de Zayas Enríquez, *La redención de una raza. Estudio sociológico*, tipografía de R. de Zayas, Veracruz, 1887 (obra premiada con medalla de oro en el Certamen Literario de Orizaba, el 5 de mayo de 1887).

[26] *Ibíd.*, pág. 17.

[27] *Ibíd.*, pág. 69.

[28] *Ibíd.*, pág. 96.

[29] *Ibíd.*, pág. 110.

[30] *Ibíd.*, pág. 152.

[31] *Ibíd.*, pág. 159.

[32] Toribio Esquivel Obregón, «Datos psicológicos para la historia de México», conferencia dada el día 2 de septiembre de 1906 en el «Círculo Leonés Mutualista», tipografía de Francisco Fernández Ruiz, León, 1906, págs. 15-16.

[33] Juan Pedro Viqueira, «La falacia indígena», en *Nexos*, México, mayo de 2006, págs. 49-52.

[34] Véase Mechthild Rutsch, «Sobre la historia de la antropología mexicana: 1900-1920», en Mechthild Rutsch y Mette Marie Wacher, coords., *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, INAH/UIA, serie Antropología, México, 2004; *Antropología mexicana y antropólogos alemanes en México. Desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX*, tesis de doctorado en antropología, FFyL, UNAM, México, 2002; *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, Mechthild Rutsch, comp., UIA/Plaza y Valdés/Instituto Nacional Indigenista, México, 1996.

[35] Luis Castillo Ledón, *El Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1825-1925. Reseña histórica escrita para la celebración de su primer centenario*, Talleres Gráficos del Museo Nacional, México, 1924.

[36] No obstante, a partir de 1921 la Universidad Nacional de México abrió la Escuela de Verano en donde se impartían materias relacionadas con la cultura mexicana. Entre ellas, historia, literatura, arqueología y antropología. Véase *Escuela de Verano. Cursos para estudiantes mexicanos y extranjeros. Cuarto año*, Universidad Nacional, México, 1924.

[37] En 1928, el doctor Manuel Puig Casauranc, entonces secretario de Educación, describió en los siguientes términos el sentido de la transformación que se llevaba a cabo en la Casa del Estudiante Indígena: «Hemos visto milagros. Hemos visto huicholes que llegaron hace dos meses a México en un estado absoluto de abandono, sin aspecto alguno de seres civilizados, y mes y medio después, *esos niños, que aún no hablan español [...] no pueden distinguirse, por su aspecto inteligente, de niños escandinavos*; ya tenían en su cara y en su cuerpo todo, la expresión, la vivacidad, la atención, el interés de cualquier niño europeo; y en dos meses, todos esos indios se han adaptado plenamente al medio de civilización que los rodea». José Manuel Puig Casauranc, *La cosecha y la siembra*, México, 1928.

[38] «Bases de funcionamiento del internado nacional de indios (1925)», en *La casa del estudiante indígena. 16 meses de labor en un experimento psicológico colectivo con indios (febrero de 1926-junio de 1927)*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1927, pág. 35.

[39] *Ibíd.*, pág. 35.

[40] *Ibíd.*, pág. 122.

[41] *Ibíd.*, pág. 109.

[42] *Ibíd.*, pág. 114.

[43] Acerca de la significación de los festivales cívicos en el medio rural entre 1920 y 1940, véase Marco A. Calderón Mólgora, «Festivales cívicos y educación rural en México: 1920-1940», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXVII, núm. 106, primavera de 2006, págs. 17-56.

[44] En México comenzó a hablarse del Día de la Raza en 1914. Según Miguel Rodríguez, la conmemoración se consolidó muy rápidamente como fiesta cívica tanto en la capital como en los estados en los años siguientes. A pesar de que durante los gobiernos sonorenses disminuyó el entusiasmo por esta celebración, en 1929 Emilio Portes Gil convirtió el Día de la Raza en un día de fiesta nacional con carácter oficial. A partir de esta fecha comenzó a celebrarse no sólo a Colón sino también a Cuauhtémoc, y a ella fueron invitados los alumnos de la Casa del Estudiante Indígena. Durante la década de los treinta, la fiesta siguió teniendo una connotación indigenista, en la que la concepción de la raza se confundían cada vez más: «las evocaciones románticas o etnográficas de las razas indígenas con el ideal representado por el mestizaje. [...] Alternativamente el discurso pasa de la Raza indígena a la Raza mestiza, según los oradores y las coyunturas. Incluso en los años de indigenismo más radical se asimila la figura del mestizo a la del indio como base de la nacionalidad mexicana». Miguel Rodríguez, *Celebración de «La Raza». Una historia comparativa del 12 de octubre*, departamento de Historia, UIA, colección Historia Cultural, México, 2004; «El 12 de octubre, entre el IV y el V centenario», en Roberto Blancarte, ed., *Cultura e identidad nacional*, FCE, México, 1994, pág. 157.

[45] Plutarco Elías Calles, «Las razas indígenas de México son fuertes y bien organizadas», discurso pronunciado en la *Casa del Estudiante Indígena* en enero de 1929, en *Crisol. Revista de Crítica*, México, año 1, tomo I, núm. 2, febrero de 1929, pág. 39.

[46] *Ibíd.*, pág. 37.

[47] José Gómez Robleda, «Introducción», en *Características biológicas de los escolares proletarios*, SEP, México, 1937, pág. 8.

[48] José Gómez Robleda y Alfonso Quiroz, «Características mentales», *ibíd.*, págs. 181-259.

[49] José Gómez Robleda, «Síntesis interpretativa», *ibíd.*, pág. 278.

[50] En 1940, José Gómez Robleda publicó otra investigación dentro de este mismo género: José Gómez Robleda y Luis Argoytia, *Deportistas*, SEP, México, 1940.

[51] Lucio Mendieta y Núñez, «Introducción», en José Gómez Robleda *et al.*, *Pescadores y campesinos tarascos*, SEP, México, 1943, pág. XIV.

[52] José Gómez Robleda, «Preámbulo», *ibíd.*, pág. XLV.

[53] Alfonso Quiroz, «Tipo endocrinológico», *ibíd.*, pág. 145.

[54] José Gómez Robleda y Alfonso Quiroz, «Tipo mental», *ibíd.*, pág. 210.

[55] José Gómez Robleda, «Clasificación racial», *ibíd.*, págs. 317-320.

[56] La teoría biotipológica adoptada por José Gómez Robleda en el estudio sobre los pescadores tarascos entrelazó las ideas de tres autores (Alfredo Nicéforo, A Lazurski y Leon Walther) que permitían examinar conjuntamente lo somático, lo fisiológico, lo mental y lo social. *Ibíd.*, pág. 339.

[57] José Gómez Robleda, *Imagen del mexicano*, conferencia sustentada en el Anfiteatro Simón Bolívar el 1 de octubre de 1947, durante el ciclo organizado por la Sociedad Mexicana de Estudios y Lecturas, México, 1948, págs. 21-22.

[58] A mediados de los años treinta, el antropólogo Manuel Gamio sostenía también que un estado crónico de pobreza estaba en el origen de la marginación económica, social y cultural de la población rural mexicana. Manuel Gamio, *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*, México, 1935.

[59] Ezequiel Cornejo Cabrera, *Estudio de psicología experimental en algunos grupos indígenas de México*, Imprenta Universitaria, México, 1953, pág. 52.

[60] «Debemos hacer notar que del total de examinados solamente resolvieron la prueba el 48.90 por ciento; de donde poco más de la mitad, el 51.09 por ciento, fracasaron [...]. Los resultados obtenidos con los que resolvieron la prueba son: todos los promedios de las calificaciones totales quedan por abajo de la cifra que corresponde a los cuatro años de edad mental. Parece, por tanto, como si se hubiera examinado a un grupo de débiles mentales. En tanto que la calificación media de los zapotecos fue de 1.20, la de los otomíes resultó de 0.23 [...]; a pesar de las adaptaciones, las pruebas de esta clase son todavía bastante inadecuadas para explorar grupos de indígenas». José Gómez Robleda, ed., *Estudio biotipológico de los otomíes*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1961, págs. 37-38.

[61] Oscar Lewis, *Antropología de la pobreza: cinco familias*, FCE, México, 1962; *Pedro Martínez: A Mexican Peasant And His Family*, Secker and Warburg, Londres, 1964; Arturo Warman, *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*, Nuestro Tiempo, México, 1972; *Y venimos a contradecir: los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, Ediciones de la Casa Chata, INAH, México, 1976; Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, Era, México, 1974; *Caciquismo y poder político en el México rural*, Siglo XXI Editores, México, 1976; *El poder despótico burgués*, Era, México, 1978; Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI Editores, México, 1980.

[62] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. Imperialismo*, Alianza Universidad, Madrid, tomo 2, 1987, pág. 252.

2. *Franz Boas: una mirada extranjera a la antropología mexicana*

[1] El contacto entre Boas y algunas de las grandes figuras del mundo intelectual mexicano de principios del siglo XX ha sido rastreada en diversos tipos de fuentes: los documentos relacionados con la creación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas; las conferencias y los cursos que Boas dictó en la Escuela de Altos Estudios entre 1911 y 1912; finalmente, la correspondencia profesional entre Boas y los intelectuales mexicanos durante el periodo 1908-1921. Boas escribió siempre en inglés y los mexicanos contestaron en español.

[2] Los intelectuales a los que haré referencia se integraron al aparato estatal en las primeras décadas del siglo XX sin haber participado en el movimiento de 1910. No trataré a los individuos que ejercieron una influencia directa sobre los jefes revolucionarios y que tuvieron gran importancia en el ámbito local, como los sacerdotes, los maestros rurales y los abogados. Tampoco a aquellos que en las ciudades entraron en colaboración estrecha con maderistas, huertistas y carrancistas. Véase Alan Knight, «Los intelectuales en la Revolución Mexicana», en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, año 51, núm. 2, abril-junio de 1989, págs. 25-65; Henry C. Schmidt, «Los intelectuales de la revolución desde otra perspectiva», *ibíd.*, págs. 67-86.

[3] Ricardo Godoy, «Franz Boas and his Plans for an International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico», en *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 13, núm. 3, 1977. Véase también Guillermo de la Peña, «Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana», en Mechthild Rutsch, comp., *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, UIA/Plaza y Valdés/Instituto Nacional Indigenista, México, 1996; Mechthild Rutsch, *Antropología mexicana y antropólogos alemanes en México. Desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX*, tesis de doctorado en antropología, FFyL, UNAM, México, 2002.

[4] Ricardo Godoy, «Franz Boas and his Plans...», *op. cit.*, pág. 237.

[5] Más cercano a las matemáticas y a la física que a los estudios anatómicos y a la medicina, en su investigación acerca de la continuidad histórica de los tipos raciales y su proceso de formación, Boas dio especial énfasis a las técnicas estadísticas. Sin embargo, ya en Estados Unidos Boas realizó también estudios empíricos basados en mediciones. En la década de los noventa hizo un estudio sobre las poblaciones indígenas estadounidenses; y entre 1908 y 1910 otro estudio muy conocido sobre la adaptación de los hijos de emigrantes extranjeros en Norteamérica. A través de estas investigaciones buscó determinar si los rasgos fisiológicos que caracterizaban un tipo racial eran producto de la herencia o del medio. George W. Stocking Jr.,

«The Critique of Racial Formalism», en *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, págs. 161-194.

[6] George W. Stocking Jr., *The Shaping of American Anthropology 1883-1911. A Franz Boas Reader*, New York Basic Books, Inc. Publishers, 1974, págs. 1-20; «Ideas and Institutions in American Anthropology. Thoughts Toward a History of the Interwar Years», en *The Etnographers Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, The University of Wisconsin Press, 1992, págs. 114-177.

[7] George W. Stocking Jr., «The Critique of Racial Formalism», *op. cit.*, págs. 161-194.

[8] Lee D. Baker, *From Savage to Negro. Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954*, University of California, 1998, pág. 123.

[9] Laënnec Hurbon, *El bárbaro imaginario*, FCE, México, 1993, pág. 41.

[10] Carta de Boas a Ezequiel A. Chávez, 31 de octubre de 1910, en Franz Boas Professional Correspondance (FBPC), Butler Library Microfilm, Universidad de Columbia en Nueva York, carrete núm. 10 (los originales de la correspondencia profesional de Franz Boas se encuentran en la American Philosophical Society de Filadelfia).

[11] Franz Boas, *The Mind of Primitive Man (1911)*, The MacMillan Company, Nueva York, 1938.

[12] Franz Boas, primera conferencia: «Prejuicios acerca de las razas (1911)», en *Reimpresos*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, núm. 13, vol. 1, 1975, págs. 8-9.

[13] *Ibíd.*, pág. 19.

[14] *Ibíd.*, pág. 27.

[15] Franz Boas, segunda conferencia: «La influencia del medio ambiente sobre el cuerpo (1911)», *ídem.*

[16] Franz Boas, tercera conferencia: sin título (1911), *ibíd.*, pág. 77.

[17] *Ibíd.*, pág. 89.

[18] Franz Boas, cuarta conferencia: sin título (1911), *ibíd.*, pág. 93.

[19] Franz Boas, quinta y sexta conferencias: sin título (1911), *ibíd.*, vol. 2, pág. 32.

[20] Franz Boas, séptima conferencia: sin título (1912), *ibíd.*, págs. 63-64.

[21] Franz Boas, octava conferencia: sin título (1912), *ibíd.*, pág. 68.

[22] *Ibíd.*, págs. 68-70.

[23] *Ibíd.*, pág. 73.

[24] Carta de Boas a Ezequiel A. Chávez, en FBPC, 31 de octubre de 1910, carrete núm. 10.

[25] Ricardo Godoy, «Franz Boas and his...», *op. cit.*, pág. 229.

[26] *Ídem.*

[27] George W. Stocking Jr., «Anthropology as Kulturkampf. Science and Politics in the Career of Franz Boas», en *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, *op. cit.*, pág. 99.

[28] Ricardo Godoy, «Franz Boas and his...», *op. cit.*, pág. 230.

[29] Carta de Boas a Nicholas Murray Butler, en FBPC, 23 de abril de 1908, carrete núm. 9; carta de Boas a Eduard Seler, *ibíd.*, 28 de enero de 1910, carrete núm. 9.

[30] Carta de Boas a F. Schmidt, *ibíd.*, 14 de junio de 1909, carrete núm. 10.

[31] Carta de Boas a Seler, *ibíd.*, 19 de octubre de 1908, carrete núm. 9.

[32] Carta de Boas a Seler, *ibíd.*, 28 de mayo de 1909, carrete núm. 10.

[33] Carta de Nicholas Murray Butler a Justo Sierra, en «Plan preliminar para la creación de la Escuela», Archivo Condumex, México, 6 de febrero de 1909, pág. 7.

[34] La comisión quedó integrada por representantes de los diferentes gobiernos e instituciones que estarían implicados en el proyecto. Por México fue nombrado Cecilio Robelo, quien pronto fue sustituido por Ezequiel A. Chávez; por Prusia, Eduardo Seler; por Francia, Louis Capitain; por la Universidad de Columbia, Franz Boas; por la Universidad de Harvard, Roland Dixon; por la Universidad de Pensilvania, G. B. Gordon. Y por la Sociedad Hispánica de América (Hispanic Society of America), Archer Huntington. *Ibíd.*, pág. 8.

[35] Luis Gerardo Morales Moreno, *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1780-1940*, departamento de Historia, UIA, México, 1994.

[36] Ezequiel A.Chávez, *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, año escolar de 1910 a 1911*, tipografía y litografía de Muller Hnos., México, 1912, pág. 13.

[37] *Ibíd.*, págs. 13-14.

[38] Franz Boas, *Handbook of the American Indian Languages*, Government Printing Office, Washington, parte I, 1922.

[39] Carta de Boas a Chávez, *ibíd.*, 10 de abril de 1911, carrete núm. 12.

[40] Carta de Starr a Boas, *ibíd.*, 6 de marzo de 1911, carrete núm. 12.

[41] Citado en Franz Boas, «La Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana en el año escolar 1911-1912, y la exposición de trabajos en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología», en *Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, tomo I, núm. 9, 1912, págs. 191-192.

[42] *Ibíd.*, págs. 192-193.

[43] Eduard Seler, «Bases y fines de la investigación arqueológica», en Ezequiel A. Chávez, *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas*, *op. cit.*, pág. 23.

[44] *Ibíd.*, pág. 24.

[45] *Ibíd.*, pág. 26.

[46] Carta del Secretario de Instrucción Pública a Boas, en FBPC, 30 de junio de 1911, carrete núm. 12.

[47] Carta del secretario de Instrucción Pública a Boas, *ibíd.*, 1 de agosto de 1911.

[48] Carta de Boas al secretario de Instrucción Pública, *ibíd.*, 8 de agosto de 1911.

[49] Carta de José López Portillo a Boas, *ibíd.*, 11 de noviembre de 1911.

[50] Carta de Boas a Ezequiel A. Chávez, *ibíd.*, 24 de enero de 1911.

[51] Franz Boas, discurso: «La Escuela Internacional de Arqueología...», *op. cit.*, pág. 189.

[52] *Ibíd.*, pág. 193.

[53] George W. Stocking Jr., *The Shaping of American Anthropology...*, *op. cit.*, pág. 1.

[54] Oficio de la Secretaría de Educación, 29 de abril de 1912, carrete núm. 12.

[55] Después de 1912, Boas hizo varias publicaciones con el material que reunió en México: Franz Boas, «Notes on Mexican Folklore», en *Journal of American Folklore*, vol. XXV, 1912, págs. 204-260; «Notes on the Chatino», en *American Anthropologist*, vol. XV, 1918, págs. 76-86; «Phonetics of the Mexican Language» (abstract), *ibíd.*, págs. 107-108; «El dialecto Mexicano de Pochutla, Oaxaca», Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología; «Pottery Designs from Culhuacán, D.F.», Museum of the University of Pennsylvania, Philadelphia; «Archaeological Observations between Teul and Mezquital del Oro, Zacatecas»; «Folktales in Modern Mexican».

[56] Carta de Boas a Engerrand, en FBPC, 27 de enero de 1913, carrete núm. 13.

[57] Carta de Boas a Engerrand, *ibíd.*, 6 de febrero de 1913.

[58] Carta de Boas a Seler, *ibíd.*, 19 de mayo de 1914, carrete núm. 15.

[59] Carta de Boas a Gamio, *ibíd.*, 29 de octubre de 1914, carrete núm. 16.

[60] Friedrich Katz, *La guerra secreta en México,* Era, México, 2 vols., 1982.

[61] Franz Boas, «Why I shall Vote for Hughes», conferencia en la Universidad de Columbia, 27 de octubre de 1916 carrete núm. 17, (reproducida en el *New York Times* en diciembre de 1916).

[62] Carta de Boas a Engerrand, *ibíd.*, 24 de marzo de 1917, carrete núm. 17.

[63] *Idem.*

[64] Carta de Boas a Tozzer, *ibíd.*, 3 de agosto de 1917, carrete núm. 18.

[65] Herbert J. Spinden, *Ancient Civilizations of Mexico and Central America*, American Museum of Natural History, Nueva York, 1928.

[66] John Alden Mason, «Four Mexican-Spanish Fairy Tales», en *Journal of American Folklore*, vol. XXV, 1912, págs. 191-198; «Folk-Tales of the Tepecanos»,

en *Journal of American Folklore*, vol. XXVII, 1914, págs. 148-210; «Grammar and Texts of the Tepecanos», New York Academy of Sciences; «Religion of the Tepecanos».

[67] William H. Mechling, «Stories from Tuxtepec, Oaxaca», en *Journal of American Folklore*, vol. XXV, 1912, págs. 199-208; «Languages of Oaxaca», en *American Anthropologist*, s. n., vol. XIV, págs. 643-682; «Notes on the Mexican Dialect of Tuxtepec, Oaxaca» (manuscrito).

[68] Carta de Boas a Gamio, *ibíd.*, 14 y 15 de agosto de 1917, carrete núm. 17; carta de Boas a Chávez, *ibíd.*, 21 de agosto de 1917, carrete núm. 17.

[69] Carta de Gamio a Boas, *ibíd.*, 27 de febrero de 1918, carrete núm. 18.

[70] Franz Boas, «Scientist as Spies», en *The Nation*, *ibíd.*, 20 de diciembre de 1919, carrete núm. 20.

[71] Carta de Mason a Boas, *ibíd.*, 18 de febrero de 1920, carrete núm. 21.

[72] Ellen W. Schrecker, *No Ivory Tower. McCarthyism and the Universities*, Oxford University Press, Nueva York, 1986.

[73] David D. Brading, «Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México», en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, año 51, núm. 2, abril-junio 1989, pág. 267.

[74] Edward H. Spicer, «Early Applications of Anthropology in North America», en *Perspectives on Anthropology, 1976*, publicación especial de la Asociación Americana de Antropología, Washington, D.C., núm. 10, 1977.

[75] Ángeles González Gamio, *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1987.

[76] Carta de Boas a Zelia Nuttall, *op. cit.*, 28 de enero de 1910, carrete núm. 11.

[77] Carta de Porfirio Parra a Boas, *ibíd.*, 6 de diciembre de 1911, carrete núm. 12.

[78] Carta de Boas a Tozzer, *ibíd.*, 26 de diciembre de 1913, carrete núm. 14.

[79] Carta de Engerrand a Boas, *ibíd.*, 10 de junio de 1913, carrete núm. 13.

[80] Carta de Gamio a Boas, *ibíd.*, 15 de diciembre de 1915, carrete núm. 16.

[81] Carta de Boas a Ezequiel A. Chávez, *ibíd.*, 11 de abril de 1917, carrete núm. 17.

[82] Carta de Boas a Gamio, *ibíd.*, 23 de julio de 1917, carrete núm. 17.

[83] *Ídem.*

[84] Manuel Gamio, *Forjando patria*, Porrúa, México, segunda edición, prólogo de Justino Fernández, 1960, págs. 21-22.

[85] David Brading, «Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México», *op. cit.*, pág. 283.

[86] Carta de Alberto J. Pani a Boas, *ibíd.*, 8 de enero de 1917, carrete núm. 7.

[87] Carta de Boas a Nicholas M. Butler, *ibíd.*, 23 de febrero de 1917, carrete núm. 17.

[88] Carta de Boas a Vázquez Gómez, *ibíd.*, 31 de enero de 1917, carrete núm. 17.

[89] Carta de Vázquez Gómez a Boas, *ibíd.*, 18 de febrero de 1917, carrete núm. 17.

[90] Carta de Boas a Gamio, *ibíd.*, 11 de abril de 1917, carrete núm. 17.

[91] Carta de Gamio a Boas, *ibíd.*, 10 de abril de 1918, carrete núm. 19.

[92] George W. Stocking Jr., «Philanthropoids and Vanishing Cultures: Rockefeller Funding and the End of the Museum Era in Anglo-American Anthropology», en *The Ethnographer's Magic*, *op. cit.*, págs. 178-211.

[93] Manuel Gamio, «Consideraciones sobre el problema indígena en América», discurso pronunciado el 19 de abril de 1942 en el ciclo de conferencias organizado para celebrar el Día del Indio, en *Consideraciones sobre el problema indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1966, pág. 3.

[94] Carta de Boas a H. R. Mussey, *ibíd.*, 24 de diciembre de 1918, carrete núm. 19.

3. Manuel Gamio y el indigenismo como proyecto político

[1] Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1987, págs. 17-18. Véase *Anatomía del mexicano*, selección y prólogo de Roger Bartra, Plaza y Janés, México, 2002.

[2] Para una bibliografía completa de los trabajos de Gamio, véase Ángeles González Gamio, *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 1987, págs. 215-239.

[3] Renato González Mello, «Manuel Gamio, Diego Rivera and the politics of Mexican Anthropology», en *Res*, Harvard University Press, núm. 45, primavera de 2004. Acerca de la importancia de las sociedades teosóficas y su impacto sobre los medios artísticos e intelectuales de la primera mitad del siglo XX mexicano, del mismo autor, véase «Diego Rivera entre la transparencia y el secreto», en Ester Acevedo, coord., *Hacia otra historia del arte en México. La fabricación del arte nacional a debate (1920-1950)*, Conaculta/ CURARE, México, tomo III, 2002; «Orozco in the United States: an Essay on the History of Ideas», *José Clemente Orozco in the United States, 1927-1934*, Hood Museum of Art, Darmouth College/W.W. Norton & Company, Nueva York y Londres, 2002.

[4] Durante esta estancia en Estados Unidos, Gamio trabajó primeramente en una investigación arqueológico-etnográfica efectuada en Guatemala bajo los auspicios de la American Archaeological Society of Washington, y después llevó a cabo el estudio de la inmigración mexicana en Estados Unidos por cuenta del Social Research Council, ya en colaboración con el gobierno

mexicano (1 de noviembre 1927). Entre 1929 y 1932 fue magistrado del Consejo Defensa Supremo de Prevención Social del Distrito Federal. En 1933 ocupó diversos puestos en Educación Pública, Economía Nacional y el Departamento Agrario. En 1934 fue director general de Población Rural y Colonización en la Secretaría de Agricultura. Entre 1935 y 1937 fue vocal de la Comisión Técnica Consultiva de la SEP. Finalmente, entre 1938 y 1942 fue jefe del departamento demográfico de la Secretaría de Gobernación. Juan Comas, «La vida y obra de Manuel Gamio», en *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, Direción General de Publicaciones, UNAM/Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1956, págs. 245-271.

[5] La Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento reformuló las funciones de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos que había existido durante el Porfiriato. La Dirección de Antropología desapareció en 1925, creándose en su lugar dos subdirecciones dentro de la SEP: la encargada de arqueología, y la de etnología, lingüística e historia. Jaime Noyola Rocha, «La visión integral de la sociedad nacional (1920-1934)», en Carlos García Mora, coord., *La antropología en México. Panorama histórico. Los hechos y los dichos (1880-1986)*, INAH, México, 1987, págs. 143-144 y 149.

[6] Juan Comas, «La vida y la obra de Manuel Gamio», *op. cit.*, págs. 6-8.

[7] Aurelio de los Reyes, *Manuel Gamio y el cine*, Coordinación de Humanidades, UNAM, Colección de Arte, México, núm. 45, 1991, pág. 40.

[8] Manuel Gamio, *Organización y tendencias de la Secretaría de Agricultura y Fomento*, Secretaría de Agricultura y Fomento, México, 1920, pág. 5.

[9] *Ibíd.*, pág. 5.

[10] Manuel Gamio, *Programa de la Dirección de Antropología para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la República*, Poder Ejecutivo Federal, México, 1919.

[11] Manuel Gamio, «Introducción», en *Ethnos. Revista Mensual de Estudios Antropológicos sobre México y Centroamérica*, director Manuel Gamio, México, tomo I, núm. 1, abril 1920, pág. 1.

[12] Manuel Gamio, «El empirismo legislativo y el criterio presidencial ante el problema indígena», en *Ethnos. Revista Mensual de Estudios Antropológicos sobre México y Centroamérica*, México, tomo I, núm. 6 y 7, septiembre-octubre 1920, pág. 136.

[13] Manuel Gamio, «Introducción», en *Ethnos. Revista Mensual de Estudios Antropológicos sobre México y Centroamérica*, México, 2.ª época, tomo I, núm. 1, noviembre 1922-enero 1923, pág. 2.

[14] «El II Congreso Internacional de Eugenesia», en *Ethnos. Revista Mensual de Estudios Antropológicos sobre México y Centroamérica*, México, noviembre de 1920-marzo de 1921, págs. 251-252.

[15] En el prólogo a una recopilación de novelas cortas escritas por Gamio, Francisco Castillo Nájera se refería a Gamio como el «campeón de la eugenesia», debido a su interés por el mejoramiento de las razas mexicanas. Manuel Gamio, *De vidas dolientes*, prólogo de Francisco Castillo Nájera, Ediciones Botas, México, 1937, pág. 16.

[16] Ángeles González Gamio, *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, *op. cit.*, págs. 97-98. Véase José Ángel Ceniceros, *El problema social de la insalubridad*, Ediciones Botas, México, 1935, pág. 17.

[17] *Migración. Población. Turismo*, México, enero de 1944, pág. 5.

[18] Renato González Mello, «Manuel Gamio, Diego Rivera and the Politics of Mexican Anthropology», *op. cit.*

[19] Alexandra Stern, «Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y del Estado, 1920-1960», *op. cit.*

[20] Carta de Ramón P. Denegri a Plutarco Elías Calles, en *Manuel Gamio*, Archivo Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca (APEC y FT), México, 22 de mayo de 1924, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg. 1/6.

[21] Carta de Manuel Gamio a Ramón P. Denegri, *ibíd.*, Washington 20 de mayo de 1924, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg 1/6.

[22] Manuel Gamio, «Informe confidencial relativo a la candidatura del General Calles», *ibíd.*, Washington, 20 de mayo de 1924, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg 1/6.

[23] Telegrama de Plutarco Elías Calles a Ramón P. Denegri, *ibíd.*, México 28 de mayo de 1924, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg 1/6.

[24] Telegrama de Manuel Gamio a Soledad González, *ibíd.*, México, 26 de noviembre de 1924, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg 1/6.

[25] Manuel Gamio, «The Indian Basis of Mexican Civilization», en *Aspects of Mexican Civilization*, The University of Chicago, Chicago, 1926, págs. 133-134.

[26] Telegrama de Manuel Gamio a Plutarco Elías Calles, *op. cit.*, México, 14 de julio de 1924, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg 1/6.

[27] Desde 1923 corrían rumores de que la SEP era un espacio de confrontación entre grupos políticos y abierto al tráfico de influencias. Un panfleto anónimo escrito durante la campaña electoral que se iniciaba ese año denunciaba que en el departamento de cultura indígena de dicha institución era «muy difícil conseguir un puesto si el solicitante no viene respaldado por un diputado o senador delahuertista [...] [a pesar de que] casi todos los empleados de la Secretaría no son delahuertistas por convicción sino conociendo la actitud del punto de vista de los jefes, se consideran delahuertistas para no perder sus puestos». L.L. Gallardo, «Parte que rinden los agentes confidenciales de esta Secretaría»; «Memorandum», s/f; «Delahuertistas y enemigos del

gobierno en la SEP», s/f, en *Informes confidenciales*, APEC y FT, exp. 35, inv. 2900, gav. 43, leg. 3/6.

[28] Carta de Manuel Gamio a Plutarco Elías Calles, en Fondo Manuel Gamio, AHI/INAH, serie Correspondencia, 26 de abril de 1925, caja 1, exp. 130.

[29] Carta de Manuel Gamio a Plutarco Elías Calles, *ibíd.*, 14 de mayo de 1925, caja 1, exp. 131.

[30] Manuel Gamio, «Irregularidades administrativas en la Secretaría y medios empleados para conocerlas», *ibíd.*, caja 1, exp. 131.

[31] Carta de Plutarco Elías Calles a Manuel Gamio, *ibíd.*, 16 de mayo de 1925, caja 1, exp. 132.

[32] Lucio Mendieta y Núñez consideró que después de su salida de la Secretaría de Educación Pública, Gamio había atravesado «por una fase de amarga desilusión debido a vicisitudes políticas, que lo llevan a voluntario destierro en los Estados Unidos de Norteamérica primero y después, al retornar a México, a puestos burocráticos que, a veces, lo apartan de los estudios arqueológicos y antropológicos; pero que lo ponen en contacto con otras realidades sociales de México». Lucio Mendieta y Núñez, «Manuel Gamio. Su magisterio excepcional», en *Tres ensayos sociológicos. Augusto Comte, Emilio Durkheim, Manuel Gamio*, UNAM, México, 1979, pág. 58.

[33] Esta acusación provino de Ramón Mena, quien junto con Luis Castillo Ledón era un funcionario del museo en conflicto con Gamio desde tiempo atrás. Ángeles González Gamio, *Manuel Gamio. Una lucha sin final, op. cit.*, págs. 86-87; Rutsch Mechthild, «Ramón Mena y Manuel Gamio. Una mirada oblicua sobre la antropología mexicana en los años veinte del siglo pasado», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, Zamora, vol. XXII, núm. 88, otoño de 2001, págs. 79-118.

[34] Anónimo, «Un arqueólogo y unos monumentos arqueológicos», en *Manuel Gamio,* APEC y FT, s/f, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg. 1/6.

[35] *Ídem.*

[36] *Ídem.*

[37] Carta de Plutarco Elías Calles a Manuel Gamio, *ibíd.*, 4 de junio de 1925, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg. 1/6.

[38] Carta de Manuel Gamio a Plutarco Elías Calles, en Fondo Manuel Gamio, AHI/INAH, serie Correspondencia, Nueva York, 7 de octubre 1925, caja 1, exp. 141.

[39] Carta de Manuel Gamio a Plutarco Elías Calles, en *Manuel Gamio*, APEC y FT, Washington, 9 de diciembre de 1925, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg. 1/6.

[40] El cónsul mexicano en Nueva York, Arturo Elías Calles, reportaba sistemáticamente a Soledad González los artículos periodísticos en contra del

régimen callista que aparecían en los Estados Unidos, así como las campañas organizadas por los Caballeros de Colón a través de su órgano de difusión *Columbia*. Véanse telegramas en APEC y FT, *Arturo Elías*, exp. 53, inv. 1717, gav. 26, leg. 21/22.

[41] Telegrama de Manuel Gamio a Soledad González, en *Manuel Gamio*, APEC y FT, Nueva York, 13 de agosto de 1926, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg. 1/6.

[42] Carta de Manuel Gamio a Plutarco Elías Calles, *ibíd.*, Washington, 9 de septiembre 1926.

[43] Ángeles González Gamio, *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, *op. cit.*, pág. 47.

[44] Carta de Manuel Gamio a Franz Boas, en Fondo Manuel Gamio, AHI/INAH, serie Correspondencia, 27 de julio de 1928, caja 1, exp. 145.

[45] Aurelio de los Reyes, *Manuel Gamio y el cine*, *op. cit.*, pág. 94.

[46] Manuel Gamio, «Trascendencia política de la Antropología en América», en *XX Congreso Internacional de Americanistas, 1922, Anales*, Imprenta Nacional, Río de Janeiro, vol. 2, 1928, pág. 297.

[47] *Ibíd.*, págs. 298-299.

[48] *Ibíd.*, pág. 300.

[49] Helen Delpar, *The Enormous Vogue of Things Mexican. Cultural Relations between the United States and Mexico, 1920-1935*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa y Londres, 1992, págs. 114-115. James Oles, *South of the Border. México en la imaginación estadounidense, 1914-1947*, Smithsonian Institution Press, Washington, 1993. John A. Britton, *Revolution and Ideology*, *op. cit.*; Mauricio Tenorio Trillo, «The Cosmopolitan Mexican Summer, 1920-1949», en *Latin American Research Review*, vol. 32, núm. 3, 1997, pág. 28.

[50] Según investigaciones recientes, Manuel Gamio y Paul S. Taylor fueron los pioneros de los estudios migratorios: «Para los que estudiamos la migración entre México y Estados Unidos hablar de Gamio y de Taylor es como referirnos a los padres fundadores. Toda la sabiduría y el conocimiento emana de sus textos. No hay campo que no abordaran ni tema que no trataran. Ambos lograron realizar un trabajo audaz y profesional que nos permite tener una visión comprensiva del fenómeno migratorio en la década del veinte, una visión sustentada en hechos y en datos más que en teorías e interpretaciones. Después de ellos viene un vacío de casi cuarenta años, en el que prácticamente nadie escribe, piensa o investiga sobre el tema». Jorge Durand, «Un punto de partida. Los trabajos de Paul S. Taylor sobre la migración mexicana a Estados Unidos», en *Frontera Norte*, Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, vol. 12, enero-junio de 2000, pág. 53. Véase también Fernando Saúl Alanís Enciso, «Manuel Gamio: el inicio de las investigaciones sobre la inmigración mexicana a Estados Unidos», en *Historia*

Mexicana, Colmex, México, vol. LII, núm. 4, abril-junio 2003, págs. 979-1020.

[51] «El objetivo de una investigación como ésta debería ser determinar la verdadera naturaleza de los problemas suscitados por el contacto entre las razas Indo-hispánica y Anglo-americana, y a través de qué medios las relaciones entre estas dos razas pueden ser más armoniosas y de mayor colaboración de lo que lo han hecho hasta ahora.» «Estudio de la inmigración mexicana en los Estados Unidos y sus antecedentes.» Manuel Gamio, «Estudio de la inmigración mexicana en los Estados Unidos y sus antecedentes», en *Manuel Gamio*, APEC y FT, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg. 2/6, pág. 51.

[52] Guillermo de la Peña ha establecido que en su investigación de los migrantes mexicanos Gamio «utilizó el enfoque biográfico que Boas proponía como la mejor manera de comprender la dinámica cultural y la aculturación». Para De la Peña, esto demuestra el papel de «mediador intelectual» que individuos como Gamio desempeñaron al hacer accesible a los mexicanos ideas y conceptos formulados en el extranjero. Guillermo de la Peña, «Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana», *op. cit.*, pág. 63.

[53] «Esperamos que los resultados de esta investigación tengan una aplicación práctica inmediata, pues sus alcances puramente científicos son secundarios frente a sus posibilidades humanitarias, siendo su prioridad el mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos estudiados». Manuel Gamio, «Estudio de la inmigración mexicana en los Estados Unidos y sus antecedentes», *op. cit.*, pág. 51.

[54] *Ibíd.*, pág. 56.

[55] Carta de Gamio a Calles, en *Manuel Gamio*, APEC y FT, México, 28 de octubre de 1934, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg. 2/6,

[56] *Ídem.*

[57] Carta de Manuel Gamio a Plutarco Elías Calles, *ibíd.*, Cuernavaca, 28 de octubre de 1934.

[58] Manuel Gamio, «Investigaciones y sugestiones sobre las necesidades educativas que tiene que satisfacer la escuela regional campesina de El Mexe, en el Valle del Mezquital, Hidalgo», Anexo: «La educación y el conocimiento de la población», en APEC y FT, *ca.* 1935, exp. 38, inv. 2210, gav. 33, leg. 3/6, págs. 94-95.

[59] Manuel Gamio, *Sugestiones para el estudio de las poblaciones primitivas en los países indo-ibéricos de América*, Instituto Poligrafico Dello Stato, Roma, 1932, pág. 3.

[60] *Ibíd.*, pág. 4.

[61] Juan Pedro Viqueira, «La falacia indígena», *op. cit.*

[62] Lorenzo Meyer, Rafael Segovia y Alejandra Lajous, *Historia de la Revolución Mexicana, 1928-1934. Los inicios de la institucionalización*, Colmex, México, vol. 12, 1981, pág. 37.

[63] Luis Javier Garrido, *El partido de la revolución institucionalizada. La formación del nuevo Estado en México (1928-1945), op. cit.*; Arnaldo Córdoba, *La revolución en crisis. La aventura del maximato*, Cal y Arena, México, 1995.

[64] Jorge Cuesta, «Crisis de la revolución», en Luis Mario Schneider y Miguel Capistrán, prólogo y recopilación, *Poemas y ensayos IV. Ensayos políticos*, UNAM, México, 1964, pág. 505.

[65] *Ibíd.*, pág. 506.

[66] Jesús Silva Herzog, «La Revolución Mexicana en crisis», en *Cuadernos Americanos*, México, vol. XLVII, núm. 5, septiembre-octubre de 1943.

[67] Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México (1946). Obras completas de Daniel Cosío Villegas*, Clío/El Colegio Nacional, México, 1997.

[68] Edmundo O'Gorman, *México, el trauma de su historia*, UNAM, México, 1977.

Segunda parte. Los laboratorios
1. Regeneración racial y eugenesia en México

[1] Rafael Rojas ha planteado que la Guerra de 1898 entre Estados Unidos y España por el dominio de Cuba, Puerto Rico y Filipinas generó un debate «eugenésico» acerca de la superioridad o la inferioridad racial, y que este debate tuvo una amplia difusión tanto en Cuba como en México. La novela de Eduardo Urzaiz quizá fue producto de esta influencia. Rafael Rojas, «Retóricas de la raza. Intelectuales mexicanos ante la guerra del 98», en *Historia Mexicana*, núm. 196, vol. XLIX, núm. 4, Colmex, México, abril-junio 2000, págs. 593-629.

[2] Eduardo Urzaiz, *Eugenia*, Cultura SEP, colección La Matraca, México, 1982, pág. 45. Otra manifestación de la eugenesia en el ámbito literario es un cuento de Eraclio Zepeda, «Gente bella», en *Andando el tiempo. Antología personal*, Martín Casillas Editores, México, 1984, págs. 85-92.

[3] En Francia ha sido desarrollada una nueva línea de investigación de historia cultural que examina el impacto de la Primera Guerra Mundial en la posguerra, a través de las nociones de «brutalización», tomada de la obra de George Mosse, y de «cultura de la guerra». Ambas nociones se refieren a la manera como los individuos reaccionaron y se representaron el conflicto bélico, tratando de dar cuenta de las prácticas, las actitudes y los comportamientos corporales que fueron generados como reacción a la violencia; también a las nuevas estrategias de sobrevivencia (individuales, familiares y sociales); y, finalmente, a los fenómenos relacionados con la memoria, el duelo, los ritos y la conmemoración de los desaparecidos. Véase Stéphane Audoin-Rouzeau, John Horne, Leonard V. Smith y Annette Becker, «*Le corps dans la Première Guerre*

Mondiale», en *Annales*, Ediciones de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, año 55, núm. 1, 2000, págs. 43-152; Stéphane Audoin-Rouzeau y Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Ediciones Gallimard, París, 2000; George Mosse, *De la Grande Guerrre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Hachette, París, 1999.

[4] Gordon Allen, «Eugenics», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company and the Free Press, Nueva York, vol. 5, 1968, pág. 193.

[5] Benoît Massin, «Préface aux deux volumes», en Paul Weindling, *L'hygiène de la race. L'hygiène raciale et l'eugénisme médical en Allemagne, 1870-1933*, Éditions La Découverte, París, tomo I, 1998 pág. 33. Del mismo autor véase «Apprendre à classer et à sélectionner», en *Revue d'histoire de la Shoah. Classer/penser/exclure. De l'eugénisme à l'hygiène raciale*, Mémorial de la Shoah, París, núm. 183, julio-diciembre de 2005.

[6] Jean Gayon, «Eugenics: an Historical and Philosophical Schema», en *Ludus Vitalis*, México, vol. V, núm. 8, 1997, págs. 81-100.

[7] Daniel J. Kleves, *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Knopf, Nueva York, 1985.

[8] Edwin Black, *War Against The Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Thunder's Mouth Press, Nueva York, 2003.

[9] Anne Carol, *Histoire de l'eugénisme en France. Les médecins et la procréation XIX-XX siècle*, Seuil, París, 1995.

[10] Bénédickt August Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, París, 1857.

[11] Joseph Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, París, 1853-1855.

[12] André Pichot, *La société pure. De Darwin a Hitler*, Champs-Flammarion, París, 2000.

[13] Acerca de los planteamientos de Georges Vacher de Lapouge, véase Pierre-André Taguieff, «Racisme aryaniste, socialisme et eugénisme chez Georges Vacher de Lapouge (1854-1936)», en *Revue d'histoire de la Shoah, Classer/penser/exclure. De l'eugénisme à l'higiène raciale*, Mémorial de la Shoah, París, julio-diciembre 2005; *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Éditions Mille et Une Nuits, París, 1998; *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Éditions La Découverte/Tel Gallimard, París, 1987. Véase también Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Gallimard, París, 1997.

[14] Benoît Massin, prefacio a *L'hygiène de la race*, *op. cit.*, págs. 49-50.

[15] Charles Richet, *Compendio de Historia Universal. Ensayo sobre el pasado del hombre y de las sociedades humanas*, Casa Editorial Araluce, Barcelona, 1922, pág. 536.

[16] Esta vertiente de la eugenesia alemana promovió investigaciones y campañas para luchar contra enfermedades como el cáncer, que se consideraban transmisibles por herencia y determinadas por factores raciales. Robert N. Proctor, *La guerre des nazis contre le cancer*, Les Belles Lettres, París, 2001.

[17] Paul Weindling, *L'hygiène de la race*, *op. cit.*, pág. 175. Véase también «L'eugénisme comme médecine sociale: l'époque de Weimar», en *Revue d'histoire de la Shoah*, *op. cit.*; Benoît Bassin, «Apprendre à classer et à sélectionner», *ídem.*

[18] Véase Fernando Curiel Defossé, «Añejo documental», en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, México, vol. 5, 2000, págs. 371-456.

[19] Alan Knight, «El liberalismo mexicano desde la reforma hasta la revolución», en *Historia Mexicana*, Colmex, México, vol. XXXV, núm. 1, julio-septiembre 1985, pág. 69.

[20] Carlos López Beltrán, «Herencia y enfermedad, ámbitos teóricos y geográficos», *op. cit.*, págs. 157-179.

[21] En 1941, el doctor Alfredo Saavedra, secretario vitalicio de la Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza, sostuvo que los tres precursores de la eugenesia en México habían sido el doctor Juan María Rodríguez, quien publicó sus trabajos en la *Gaceta Médica de México*, el doctor Alfonso Pruneda, vinculado a los antropólogos físicos del Museo Nacional, y el ya mencionado doctor Puig Casauranc. *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, tomo II, núm. 24, 30 de octubre de 1941.

[22] El doctor Puig Casauranc estableció que las ideas de higiene escolar comenzaron a circular en México a partir del Congreso Higiénico Pedagógico que tuvo lugar en enero de 1882. En 1889, 1890 y 1891 la difusión continuó durante el Congreso Nacional de Instrucción Pública. En 1896 fue establecida la Inspección Médica e Higiénica de las escuelas. En 1906, a propuesta del doctor Máximo Silva, se estableció la Sección de Antropometría e Higiene Escolares. En 1908, fue creado el Servicio Médico Escolar que dependía de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes. Después de haber desaparecido entre 1918 y 1921, el Servicio de Higiene Escolar reapareció en el marco de la Secretaría de Educación Pública, como una sección de la Dirección General de Instrucción Primaria del Distrito Federal. José Manuel Puig Casauranc, *El esfuerzo educativo en México. La obra del Gobierno Federal en el ramo de educación pública durante la administración del presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928). Memoria analítico-crítica de la organización actual de la Secretaría de Educación Pública, sus éxitos, sus fracasos, los derroteros que la experiencia señala, presentada al Congreso de la Unión*, SEP, México, tomo II, 1929, págs. 7-8.

[23] *Ibíd.*, págs. 8-9.

[24] Alexandra Stern, «Madres conscientes y niños normales: la eugenesia y el nacionalismo en el México posrevolucionario, 1920-1940», *op. cit.*;

«Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y del Estado, 1920-1960», *op. cit.*; «Unraveling the History of Eugenics in Mexico», *op. cit.*

[25] En la Ley de Relaciones Familiares promulgada por Carranza en 1917 ya pueden ser identificados elementos eugenistas. Angélica Reyna Bernal, «El pensamiento y la política poblacionista en el México de la primera mitad del siglo XX», en *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*, Consejo Nacional de Población, Segob, México, vol. 4, 1993, pág. 61.

[26] José Álvarez Amézquita *et al.*, *Historia de la Salubridad y de la Asistencia en México*, SSA, México, tomo II, 1960, pág. 105.

[27] José Siurob, *Memoria del Departamento de Salubridad Pública*, presentada al H. Congreso de la Unión por el jefe del Departamento de Salubridad, México, 1937.

[28] José Manuel Puig Casauranc, *Memoria que guarda el Ramo de educación pública el 31 de agosto de 1926*, para conocimiento del H. Congreso de la Unión en obediencia al artículo 93 constitucional, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1926.

[29] Las pruebas aplicadas por el departamento de psicopedagogía fueron una adaptación de la prueba de Binet-Simon, la de Descoeudres y la de Fay. Los resultados obtenidos en estas pruebas fueron publicados por la SEP. Véase *Investigaciones preliminares del departamento de psicopedagogía e higiene. Cuestionario etnológico*, SEP, serie Folletos «Standard», México, 1925-1926.

[30] José Álvarez Amézquita *et al.*, *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*, *op. cit.*

[31] José Manuel Puig Casauranc, «No hay impulsos colectivos suicidas», en *Mirando la vida*, s. e., México, 1933, pág. 40.

[32] «Informe del Departamento de Salubridad Pública para el mensaje presidencial del 1.° de septiembre de 1926», en APEC y FT, Departamento de Salubridad Pública, exp. 143, inv. 1466, leg. 1/7.

[33] Memorandum del jefe del Departamento de Salubridad al presidente Plutarco Elías Calles, *ibíd.*, México, 4 de diciembre de 1925.

[34] «Rusia I: el Estado soviético», en APEC y FT, exp. 109, inv. 4634, gav. 63, leg. 4/7, (tomado de la revista *Fortune*, 1932, J.M. Puig Casauranc, trad.).

[35] Carta de Puig Casauranc a Calles, *ibíd.*, 20 de abril de 1932.

[36] Anónimo, «Informe relativo a las condiciones médico-higiénicas de Rusia», en *Medicina roja*, *ibíd.*, exp. 1, inv. 3575, gav. 51, leg. 1/5 al 5/5, pág. 272. Este expediente se encuentra incompleto, falta el nombre del autor, el lugar de publicación y la fecha, no existe el primer capítulo. Algunas referencias indican que fue escrito a mediados de los años treinta.

[37] «Observaciones finales», *ibíd.*, capítulo XXIV, leg. 5/5, pág. 257.

[38] *Ibíd.*, pág. 257.

[39] José Manuel Puig Casauranc, carta del presidente del Comité pro-Calles al senador Juan Espinosa Bavara, *ibíd.*, 27 de septiembre de 1923, exp. 109, inv. 4634, gav. 63, leg. 1/7.

[40] Paul Weindling, *L'hygiène de la race, op. cit.*, pág. 121.

[41] José Álvarez Amézquita *et al.*, *Historia de la salubridad y de la asistencia en México, op. cit.*, págs. 357-444.

[42] «Informe anual de labores, 1931-1932», en *Eugénica. Boletín de la Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza*, núm. 6, 21 de septiembre de 1932, pág. 1.

[43] Una colección incompleta de esta publicación puede ser consultada en la Hemeroteca Nacional, UNAM.

[44] *Ibíd.*, núm. 8, México, 6 de octubre de 1932.

[45] Nancy L. Stephan, *The Hour of Eugenics, op. cit.*

[46] Un ejemplo muy conocido para explicar la teoría lamarckiana es que las jirafas pudieron haber desarrollado cuellos muy largos para comer la vegetación que crecía en los árboles.

[47] Laura Cházaro García, *Medir y valorar los cuerpos de una nación: un ensayo sobre la estadística médica del siglo XIX en México, op. cit.*

[48] George W. Stocking Jr., «Lamarckianism in American Social Science, 1890-1915», en *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1982, pág. 265.

[49] Rafael Carrillo, «Tres problemas mexicanos de eugenesia, etnografía y etnología, herencia e inmigración», en *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, tomo II, núm. 22, agosto de 1941, pág. 7.

[50] Anónimo, Segundo Congreso Internacional de Eugenesia, en *Ethnos. Revista Mensual de Estudios Antropológicos sobre México y Centroamérica*, México, núm. 5, agosto de 1920, pág. 130.

[51] *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, año 3, tomo III, núm. 43, septiembre de 1934.

[52] «Manifiesto de la Sociedad Mexicana de Eugenesia al Pueblo de la República», *ibíd.*, año 3, tomo III, núm. 44, octubre de 1934.

[53] «El Departamento de Salubridad Pública hace obra educativa acerca de los problemas de higiene racial», *ibíd.*, año 3, tomo III, núm. 47, mayo de 1935.

[54] «Eugenesia, higiene y cultura física para el mejoramiento de la raza», *ibíd.*, núm. 19, 31 de diciembre de 1932, pág. 6.

[55] Carrillo, Rafael, «Tres problemas mexicanos de eugenesia, etnografía y etnología, herencia e inmigración», *ibíd.*, núm. 19, 31 de diciembre de 1932.

[56] Joaquín Izquierdo, «Necesidad de que en México emprenda el Estado estudios de Eugenesia», *ibíd.*, núm. 21, 1 de febrero de 1933, pág. 5 (tomado de la *Revista Médica* de febrero de 1923).

[57] Alfredo Valle, «La población mexicana y la eugenesia», *ibíd.*, tomo I, núm. 5, marzo de 1940.

[58] Francisco Benavides, «Mortalidad infantil y protección a la infancia», *ibíd.*, tomo II, núm. 16, febrero de 1941.

[59] Víctor Delfino, «El problema de la raza en América», *ibíd.*, tomo I, núm. 13, noviembre de 1940.

[60] *Eugénica. Boletín de la Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza*, núm. 16, 3 de diciembre de 1932.

[61] Joaquín Izquierdo, «Necesidad de que en México emprenda el Estado estudios de Eugenesia», *op. cit.*

[62] Antonio Alonso, «La selección humana eugenésica y el futuro de México», conferencia sustentada en la Rama Mexicana de la Unión Racionalista, en *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, tomo VII, núm. 73, febrero de 1946, pág. 4.

[63] *Ibíd.*, pág. 14.

[64] Heberto Alcázar, «Los problemas del mestizaje», *ibíd.*, tomo V, núm. 53, mayo de 1944, pág. 13.

[65] *Ibíd.*, pág. 6.

[66] *Ibíd.*, pág. 13.

[67] *Ibíd.*, pág. 13.

[68] Manuel Gamio, «Algunas consideraciones sobre la salubridad y la demografía en México», *ibíd.*, tomo II, 28 de febrero de 1942.

[69] *Ibíd.*, tomo I, núm. 2, diciembre de 1939.

[70] «Informe anual de labores 1931-1932», *op. cit.*, pág. 4.

[71] Gilberto González y Contreras, «Aborto y regulación de la natalidad», *ibíd.*, tomo V, núm. 50, febrero de 1944, pág. 7.

[72] *Ibíd.*, pág. 4.

[73] Gilberto Loyo, *La política demográfica en México*, *op. cit.*

[74] Según investigaciones demográficas recientes, entre 1921 y 1940 se registró un crecimiento «asombroso» de la población, con una tasa media anual de incremento del 1.7 por ciento. Esto significaba que en 1940 existían 20 millones de mexicanos. Gustavo Cabrera Acevedo, «Introducción», en *El poblamiento de México*, *op. cit.*, pág. 20.

[75] El razonamiento de Loyo en relación con esta última cuestión era que, «los partidarios del mestizaje, que son naturalmente favorables a la inmigración de blancos, aprecian justamente los obstáculos que la inferioridad cultural de la población rural mexicana opone a la mezcla de las mujeres indias a los colonos blancos. Nadie ignora que el grupo fundamental de la población nacional es el mestizo, y que ha venido creciendo en cifras absolutas y relativas, y que el destino de México es ser naturalmente un país de mestizaje». Gilberto Loyo, *La política demográfica en México*, *op. cit.*, pág. 374.

[76] Gilberto Loyo, «Los problemas de la población en México», en *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, tomo VII, núm. 78, julio de 1946.

[77] *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, tomo I, núm. 12, octubre de 1940.

[78] Nancy L. Stephan, *The Hour...*, *op. cit.*, pág. 131.

[79] Se calcula que entre 1907 y 1960 en Estados Unidos fueron esterilizados aproximadamente sesenta mil individuos, entre los cuales se encontraban enfermos mentales, retrasados, criminales «por herencia» y algunos negros. Asimismo, los médicos psiquiatras consideraron seriamente la posibilidad de aplicar la eutanasia como alternativa para remediar los estragos de la enfermedad mental y sus secuelas en la sociedad. Benoît Massin, prefacio a *L'hygiène de la race*, *op. cit.*, págs. 31-32. Véase también Edwin Black, *War Against The Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, *op. cit.*

[80] Francisco Peña, «La esterilización eugénica en medicina forense», *ibíd.*, tomo I, núm. 10, agosto de 1940, pág. 2.

[81] Esperanza Peña Monterrubio, «Esterilización eugénica como medida de prevención social», Primer Congreso Nacional de Prevención Social, Segob, México 1940. Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Administración, caja 5, exp. 17. Véase también Luis Vervaeck, «Las leyes de la esterilización eugénica», en *Criminalia*, México, año 3, núm. 6 y 7, enero-febrero 1937; Francisco González de la Vega, «La esterilización y la castración de los delincuentes», en *Criminalia*, México, año 3, núm. 8, abril de 1937; Aurelio Conchero, «El problema de la esterilización», en *Criminalia*, México, año 5, núm. 9, mayo de 1939.

[82] «Editorial», *ibíd.*, núm. 77, junio de 1946, pág. 8.

[83] Una pequeña obra publicada en los años cincuenta por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad encomiaba el proyecto eugenista en América Latina, advirtiendo que en México la Ley de Responsabilidad por el contagio venéreo había tenido muy buena aceptación. De acuerdo con lo establecido en el Código Penal vigente, al individuo que contagiara «se le aplicará una sanción de segregación, según las circunstancias del caso, de uno a seis años, y multa de diez a cuarenta días de utilidad», sin que el reconocimiento de haber sido transmisor de una enfermedad venérea pudiera modificar el delito o la sanción. Roberto Mac-Lean y Estenós, *La eugenesia en América*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Cuadernos de Sociología, Biblioteca de Ensayos Sociológicos, México, 1952, págs. 17-18.

[84] Benoît Massin, prefacio a *L'hygiène de la race*, *op. cit.*, págs. 42-50.

2. *El fantasma de la locura exorcizado por la psiquiatría y la «higiene mental» en los años treinta*

[1] «Al contacto con teorías de defensa social, el tratamiento moral del individuo se convertirá en la moralización de las masas, la profilaxia individual pasará a ser el descubrimiento de degenerados a los que se debe aislar, y los consejos eugenésicos se trocarán en legislaciones, a veces draconianas, de las que se dotarán algunos Estados, que llegarán hasta la prohibición del matrimonio por vía de la esterilización». François Bing, «La teoría de la degenerescencia», en J. Postel y C. Quétel, coords., *Nueva historia de la psiquiatría*, FCE, México, 2000, pág. 229.

[2] Bénédick August Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, *op. cit.*

[3] Acerca del origen único de las diferentes manifestaciones de la degeneración, Robert A. Nye escribió: «La criminalidad era vista invariablemente como parte de un amplio espectro de patologías sociales y formas de desviación, de las cuales el crimen aparecía a veces como la causa y otras como la expresión. Parecía imposible considerar el homicidio o el robo sin especular acerca del grado de insanidad mental de los asesinos, de la perversidad hereditaria de los ladrones, o de la degeneración producida por el alcoholismo en ambos. Otras formas de desviación social –prostitución, suicidios y perversiones sexuales– eran consideradas desde esta misma perspectiva. Era claro que las variaciones de la desviación social estaban ligadas más profundamente de lo que lo consideramos actualmente». Robert A. Nye, *Crime, Madness and Politics in Modern France. The Medical Concept of National Decline*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

[4] Robert Castel, *L'ordre psychiatrique. L'age d'or de l'aliénisme*, Les Éditions de Minuit, París, 1976, págs. 275-283.

[5] La visión de Edward Shorter acerca del degeneracionismo francés difiere de lo establecido por Castel. Shorter atribuye la aparición de esta corriente en Francia a que la investigación psiquiátrica estuviera ligada a los asilos y no a la universidades; considera tanto a Morel como a su continuador, Valentin Magnan, figuras de segundo orden que, sin embargo, dieron vida a la primera corriente de psiquiatría con una orientación biologicista que gozó de gran popularidad dentro y fuera de Francia, hasta las primeras décadas del siglo XX. Edward Shorter, *A History of Psychiatry. From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*, John Wiley and Sons, Nueva York, 1997, pág. 82.

[6] Desde la óptica del degeneracionismo, la enfermedad mental se manifestaría bajo diversas modalidades en las sucesivas generaciones afectadas por esta herencia: la primera padecería de histeria, la segunda de epilepsia y la tercera de imbecilidad. El ciclo se cerraría con la esterilidad que afectaría a todos los degenerados a largo plazo.

[7] Ricardo Campos Marín, José Martínez Pérez, Rafael Huertas, *Los ilegales de la naturaleza. Medicina y degeneracionismo en la España de la Restauración (1876-1923)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000, págs. 53-112.

[8] Georges Vigarello, *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*, Éditions du Seuil, París, 1999, págs. 217-283.

[9] Guillaume Le Blanc, «L'invention de la normalité», en *Esprit. La médecine et le corps humain*, París, mayo de 2002, pág. 284.

[10] Rafael Huertas García Alejo, «Del "Ángel caído" al enfermo mental», en *Locura y degeneración. Psiquiatría y sociedad en el positivismo francés*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia, núm. 5, Madrid, 1987, págs. 17-57.

[11] A pesar de haber sido autores franceses su fuente de inspiración, el positivismo criminológico italiano fue muy cuestionado en Francia desde las perspectivas médico-psiquiátrica, sociológica y antropológica por Valentín Magnan, Gabriel Tarde y Paul Topinard. Rafael Huertas García-Alejo, «Degeneración y criminalidad», en *Locura y degeneración. Psiquiatría y sociedad en el positivismo francés*, *op. cit.*, pág. 125.

[12] José Luis Plumed Domingo, Antonio Rey González, «La introducción de las ideas degeneracionistas en la España del siglo XIX. Aspectos conceptuales», en *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, Madrid, vol. II, fascículo I, 2002, págs. 44-46.

[13] José Olvera, «La epilepsia y la histeria, la neurosis hereditaria y degenerativa, ¿deben considerarse como impedimiento para el matrimonio?», en *Primer Concurso Científico*, trabajos publicados en la sección de la Academia de Medicina, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1895, págs. 8-9.

[14] Ana María Carrillo, «Los médicos y la "degeneración de la raza indígena"», en *Ciencias. Revista de Difusión de la Facultad de Ciencias*, UNAM, México, núm. 60-61, octubre de 2000-marzo de 2001.

[15] Nicolás Ramírez de Arellano, «El alcoholismo en México. Medidas que debían adoptarse para prevenirlo», *ibíd.*, pág. 4.

[16] Trinidad Sánchez Santos, «El alcoholismo en la República Mexicana», en *Primer Concurso Científico*, Trabajos publicados en la sección de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1898.

[17] Rafael de Zayas Enríquez, *ibíd.*, pág. 125.

[18] Acerca del peso de la influencia positivista o liberal en la definición del concepto de responsabilidad criminal que prevaleció durante el Porfiriato, véase Elisa Speckman, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, Colmex/UNAM, México, 2002.

[19] Porfirio Parra, «¿Según la psiquiatría, puede admitirse la responsabilidad parcial o atenuada?», en *Primer Concurso Científico, op. cit.*, pág. 10.

[20] Acerca de la manera en que estos temas, en particular de la monomanía homicida, comenzaron a ser abordados en México antes de 1871, véase Beatriz Urías Horcasitas, «De la justicia a la ley: individuo y criminalidad en México independiente, 1821-1871», en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, México, núm. 21, 1997, págs. 623-668.

[21] Porfirio Parra, «¿Según la psiquiatría, puede admitirse la responsabilidad parcial o atenuada?», en *Primer Concurso Científico, op. cit.*, pág. 15.

[22] *Ibíd.*, pág. 17.

[23] *Ibíd.*, pág. 22-23.

[24] Los términos de este debate durante la segunda mitad del siglo XIX han sido establecidos por María Cristina Sacristán. En su investigación de tesis doctoral señala que a partir de la promulgación del primer Código Civil en 1871 el peritaje psiquiátrico cobró cada vez más importancia, y que a través de él «los médicos hicieron sentir su presencia en el terreno jurídico», a pesar de que la psiquiatría no logró establecer una «interlocución exitosa» con el Estado durante el siglo XIX y buena parte del XX. María Cristina Sacristán, *Locura y justicia en México. La psiquiatría, la familia y el individuo frente a la modernidad liberal: el caso Raygosa (1873-1877)*, tesis para obtener el grado de doctor en antropología social y cultural, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 1999, págs. 145 y 183-184.

[25] Secundino Sosa, «Valor de los dictámenes médicos en los casos de irresponsabilidad criminal y de incapacidad por trastornos mentales», en *Primer Concurso Científico, op. cit.*, pág. 10. Véase también José Bandera, «Necesidad de una ley que reglamente la admisión y salida de locos en los establecimientos públicos o particulares destinados a esta clase de enfermos», en *Primer Concurso Científico, ibid.*

[26] Rafael Lavista, «Relaciones entre la medicina y la jurisprudencia», *ibíd.*, pág. 20.

[27] Agustín Verdugo, «La responsabilidad criminal y las modernas escuelas de antropología», en *Primer Concurso Científico*, trabajos presentados en la sección de la Academia Mexicana de Jurisprudencia, oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1897, pág. 51.

[28] Guillaume Le Blanc, *op. cit.*, págs. 151-156.

[29] Véase Antonio Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberri. Pensamiento social y penal en el México decimonónico*, AGN, México, 2001.

[30] Cristina Rivera Garza señala que en 1915 el hospital fue ocupado por los zapatistas y que a causa de ello «tres internos peligrosos se convirtieron en soldados zapatistas de un momento a otro y abandonaron el hospital para seguir las órdenes del general Sandoval, una decisión que también tomó Salva-

dor Gutiérrez, un profesor de la institución». Cristina Rivera Garza, «Por la salud mental de la nación: vida cotidiana y Estado en el Manicomio General de la Castañeda, México 1910-1930», en *Secuencia*, Instituto de Investigaciones doctor José María Luis Mora, México, núm. 51, 2001, pág. 79.

[31] Uno de los trabajos que los alumnos de la cátedra de psiquiatría presentaron al doctor Enrique O. Aragón en la Escuela de Altos Estudios, en 1923, señalaba que mientras del 1 de enero de 1869 al 5 de abril de 1905 ingresaron al Hospital para Mujeres Dementes, o del Divino Salvador, un promedio de 83 pacientes por año, durante 1923 ingresaron al manicomio 657 pacientes. Francisco Pérez Farías, Estadística de la enajenación mental en la ciudad de México y el Distrito Federal, trabajo presentado por el alumno en la cátedra de psiquiatría impartida por el doctor Enrique O. Aragón en la Escuela de Altos Estudios, México, 1923, Centro de Estudios sobre la Universidad, Archivo Histórico, Acervo Documental, Fondo Escuela Nacional de Altos Estudios, caja 32, exp. 675.

[32] María Cristina Sacristán, «Una valoración sobre el fracaso del Manicomio de la Castañeda como institución terapéutica, 1910-1944», en *Secuencia*, *op. cit.*, págs. 91-120.

[33] En 1897 el doctor Juan Peón del Valle (padre) impartió la primera cátedra de psiquiatría en México. Ramón de la Fuente, Carlos Campillo, «La psiquiatría en México: una perspectiva histórica», en *Gaceta Médica de México*, México, vol. III, núm. 5, 1976, pág. 426.

[34] *Avisos*, Archivo Histórico de la Facultad de Medicina, UNAM, Fondo Escuela de Medicina y Alumnos, 1920, exp. 5, núm. 1, leg. 268.

[35] *Programa para el curso de clínica de psiquiatría*, sexto año de la carrera de medicina, *ibíd.*, 121, exp. 5, núm. 1, leg. 268.

[36] Enrique Aragón, *Programa de la cátedra de psiquiatría*, México, Facultad Nacional de Altos Estudios, Centro de Estudios sobre la Universidad, Archivo Histórico, Acervo Documental, Fondo Escuela Nacional de Altos Estudios, 1923, caja 18, exp. 383.

[37] José Meza y Gutiérrez, «Acerca del criterio de la responsabilidad en los insanos», en *Gaceta Médica de México*, México, vol. LVIII, núm. 1, 1927.

[38] Enrique Aragón, «La teratología de La Salpetrière», trabajo presentado con motivo de la recepción del doctor Pierre Janet en la Academia Nacional de Medicina de México como miembro honorario, *Gaceta Médica de México*, México, vol. LVI, núm. 3, 1925.

[39] En palabras de Étienne Trillat: «la psiquiatría comenzó a separarse del alienismo tendiendo puentes y concertando alianzas, por una parte, con la neurología y la medicina, y por la otra, con la psicología en sus comienzos: por una parte con la medicina somática y todo lo que tiene que ver con el cuerpo considerado como objeto; por otra parte con lo que llegaron a ser

las ciencias del hombre. ¿Síntesis imposible de realizar? ¿Equilibrio inestable entre ámbitos vulnerables, de fronteras mal definidas? Quizá, también: encrucijada de caminos múltiples y lugares de confrontación, o de enfrentamientos». Étienne Trillat, «Una historia de la psiquiatría en el siglo XX», en Jacques Postel y Claude Quétel, coords., *Nueva historia de la psiquiatría*, *op. cit.*, pág. 320.

[40] Ramón de la Fuente, Carlos Campillo, «La psiquiatría en México...», *op. cit.*, pág. 426.

[41] Ramón de la Fuente, María Elena Medina Mora, Jorge Caraveo, *Salud mental en México*, FCE, México, 1997, pág. 15. En la década de los treinta, la *Gaceta Médica de México* editó varios trabajos sobre la introducción de las sustancias químicas en el tratamiento de los padecimientos mentales. Véase por ejemplo, Samuel Ramírez Moreno, «Tratamiento de la esquizofrenia por choques convulsivos de pentametilentetrazol», en *Gaceta Médica de México*, México, vol. LXVIII, núm. 5, 1938, págs. 449-471.

[42] Ramón Pardo, «El criterio médico en derecho penal», en *Gaceta Médica de México*, México, vol. LXIII, núm. 1, 1932, págs. 10-11 (las cursivas son mías). Acerca de la misma cuestión, véase José Torres Torrija, «La responsabilidad de los médicos según el Código Penal», *Gaceta Médica de México*, vol. LXII, núm. 3, México, 1932, págs. 127-135.

[43] *Ibíd.*, pág. 12.

[44] *Ibíd.*, pág. 17.

[45] José Gómez Robleda, *Informe de las labores desarrolladas en la sección médico-psicológica del departamento de prevención social de la Secretaría de Gobernación*, APEC y FT, México, 1933, exp. 3, inv. 2455, gav. 37, leg. 2/3.

[46] Ramón Pardo, «La pena de muerte desde el punto de vista médico-biológico», en *Gaceta Médica de México*, México, vol. LXV, núm. 1, 1933, pág. 5.

[47] *Ibíd.*, pág. 12.

[48] Código Penal para el Distrito y Territorios Federales (1929), Diario Oficial, Órgano del gobierno constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, LVI (28). Libro primero: principios generales, reglas sobre responsabilidad y sanciones; título primero: de la responsabilidad penal, capítulo IV, artículo 32, pág. 12.

[49] *Ibíd.*, libro primero, título primero, capítulo VI, artículo 45, apartados I y II, pág. 17.

[50] *Ibíd.*, libro primero, título segundo, capítulo X, artículos 125, 126, 127 y 128, pág. 39.

[51] Rafael Ruiz Harrell, *Código Penal Histórico*, Instituto Nacional de Ciencias Penales, México, 2002.

[52] Código Penal para el Distrito y Territorios Federales en materia de fuero común, y para toda la República en materia de fuero penal (1931), título

III: aplicación de las sanciones, capítulo I, artículo 52, apartado III, Ediciones Botas, México, pág. 65.

[53] *Ibíd.*, libro primero, título primero: responsabilidad penal, capítulo IV, artículo 15, apartado II, pág. 54.

[54] *Ibíd.*, título tercero: aplicación de las sanciones, capítulo V, artículo 68, pág. 69.

[55] Alfonso Millán, «Higiene mental», en *Criminalia,* año 5, núm. 5, 1938, pág. 325.

[56] Rómulo V. Ramírez, «Los antisociales no son, a la postre, sino enfermos de la mente», *ibíd.*, pág. 282.

[57] Alfonso Millán, «Consideraciones generales sobre la situación legal de los alienados», en *Criminalia,* México, año 5, núm. 9, 1938, pág. 527.

[58] A lo largo de su carrera como médico legista y psiquiatra, Alfonso Millán luchó por la autonomía de las instituciones psiquiátricas frente al poder judicial. En una carta escrita al director del manicomio en 1946 se oponía a la injerencia del sistema penitenciario en la Castañeda. El manicomio, señalaba, «no es pues ni un anexo de la penitenciaría ni un manicomio de seguridad; es un establecimiento dedicado a la atención de enfermos mentales y dispone, para ello, de diversos recursos. No hay entonces, ninguna razón legal para que una parte del Manicomio, el Pabellón de Agitados y Reos, se convierta en una prisión o anexo de seguridad dentro del mismo establecimiento, y, en cambio, hay obligación legal de que los enfermos mentales delincuentes disfruten de todas las disposiciones facultativas y de regímenes de trabajo que les permitan recuperarse». Alfonso Millán, carta al director del Manicomio, México, 1946, Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Expedientes del Personal: Alfonso Millán, exp. 6. leg. 2.

[59] *Ibíd.*, pág. 527.

[60] *Ibíd.*, pág. 529.

[61] José Ángel Ceniceros, «La situación de los alienados en México», en *Criminalia,* México, año 5, núm. 9, 1938, pág, 532. Véase también, Alfonso Quiroz Cuarón, «Nociones elementales de Psiquiatría Forense en relación con la excluyente del estado de inconciencia», en *Criminalia,* México, año 4, núm. 2, 1937, págs. 98-113.

[62] *Ibíd.*, pág. 532.

[63] José Torres Torrija, «Comentarios sobre el concepto de medicina legal contemporánea», en *Gaceta Médica de México,* México, vol. LVII, núm. 5, 1926; «Consideraciones acerca de la medicina legal en México», en *Gaceta Médica de México,* México, vol. LXVIII, 1938.

[64] Michel Huteau, *Psychologie, psychiatrie et société sous la Troisième République. La biocratie d'Edouard Toulouse (1865-1947),* L'Harmattan, París, 2002.

[65] El contacto del doctor Alfonso Millán con Edouard Toulouse en estas reuniones internacionales permite entender que en 1937, siendo director de La Castañeda, Millán también buscara inaugurar un servicio psiquiátrico abierto como los que estaban teniendo tanto éxito en Francia, en particular el del Hospital Henri Rousselle en París. Véase María Cristina Sacristán, «Una valoración sobre el fracaso...», *op. cit.*, pág. 107.

[66] Clifford Beers estuvo internado en un hospital psiquiátrico durante una temporada y al salir de ahí quiso contribuir a la prevención de las enfermedades mentales a través de la higiene mental, la que entrelazó nociones de psiquiatría e higiene. Edward Shorter, *History of Psychiatry*, *op. cit.*, pág. 161.

[67] Véase Claudia Agostoni, *Monuments of Progress: Modernization and Public Health in Mexico City, 1876-1910*, University of Calgary Press/University Press of Colorado/Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Calgary, 2001; «Salud pública y control social en la ciudad de México a fines del siglo XIX», en *Historia y Grafía*, UIA, México, núm. 17, 2001.

[68] Este cambio de orientación de la higiene hacia la prevención de las enfermedades mentales se observa también en España al inicio de la década de los veinte, cuando fue creada la Liga de Higiene Mental y la alienación comenzó a ser percibida como un problema higiénico-social. Ricardo Campos Marín, José Martínez Pérez, Rafael Huertas, *Los ilegales de la naturaleza*, *op. cit.*

[69] Alberto J. Pani, *La higiene en México*, Imprenta de José Ballescá, México, 1916, pág. 192 (en el texto original este párrafo aparece en cursivas).

[70] José María Rodríguez, *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, conferencia dictada el 30 de abril de 1916, citado en José Álvarez Amézquita *et al.*, *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*, *op. cit.*, pág. 56.

[71] José Álvarez Amézquita *et al.*, *Historia de la salubridad...*, *op. cit.*, pág. 66.

[72] *Ibíd.*, pág. 105.

[73] *Ibíd.*, págs. 209-217.

[74] Véase Miguel Bustamante, «La coordinación de los servicios sanitarios federales y locales como factor del progreso higiénico de México», en *Gaceta Médica de México*, México, vol. LXV, núm. 7-8, 1934, págs. 179-238.

[75] Al inicio de la década de los treinta, el departamento de propaganda, educación higiénica y bioestadística del Departamento de Salubridad Pública estuvo a cargo del doctor Manuel Guevara Oropeza, quien posteriormente fue director de la Sociedad de Estudios de Criminología, Psicopatología e Higiene Mental. *Memoria de las labores realizadas en el Departamento de Salubridad Pública*, Imprenta del Departamento de Salubridad Pública, México, 1932.

[76] José Siurob, *Memoria del Departamento de Salubridad Pública*, presentada al H. Congreso de la Unión por el jefe del Departamento de Salubridad, México, 1937, pág. 52.

[77] Acerca de las políticas de salud de los primeros gobiernos revolucionarios, véase Ana María Carrillo, «Surgimiento y desarrollo de la participación federal en los servicios de salud», en Guillermo Fajardo, Ana María Carrillo y Rolando Neri Vela, *Perspectiva histórica de la atención a la salud*, Organización Panamericana de la Salud/UNAM/Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, México, 2002.

[78] Alfonso Pruneda, «La higiene y la medicina sociales», en *Gaceta Médica de México*, México, vol. LXIV, núm. 3, 1933.

[79] Luis Pizarro Suárez, «Régimen social e higiene mental», en *Archivos de Neurología y Psiquiatría de México*, México, tomo I, núm. 3, 1937, pág. 135. Dentro de esta publicación merecen especial atención los artículos del doctor Edmundo Buentello en torno a los temas de temibilidad, peligrosidad, peritaje psiquiátrico, alcoholismo, esterilización y situación legal de los alienados.

[80] Esta publicación difundía avisos de los acontecimientos más importantes en materia de higiene mental en América Latina. Promovió, por ejemplo, la asistencia al Primer Congreso Interamericano de Higiene Mental que tuvo lugar en Río de Janeiro en 1935. Las secciones técnicas en las cuales estuvo dividido este congreso fueron las siguientes: 1. Asistencia neuropsiquiátrica hospitalaria y social; 2. Profilaxis de las enfermedades orgánicas del sistema nervioso; 3. Profilaxis del alcoholismo; 4. Psicología y psicopedagogía forense; 5. Psicoanálisis; 6. La higiene mental y la escuela; 7. Psicotecnia e higiene mental del trabajo; 8. Higiene mental y educación sexual; 9. Organización, estadística y propaganda; 10. Eugenia y eufrenia. *Revista Mexicana de Psiquiatría, Neurología e Higiene Mental*, II, 7, México, 1935.

[81] En el Primer Congreso del Niño, celebrado en México en 1921, se votó en favor de la esterilización de los criminales. Sin embargo, fue hasta 1932 cuando se expidió en Veracruz una Ley de Eugenesia e Higiene Mental que autorizó la esterilización de los «individuos defectuosos que [...] se levantan ante la humanidad como obstáculos infranqueables para su progreso y mejoramiento social». Entre ellos estaban incluidos los portadores de «defectos orgánicos hereditarios», como los alcohólicos, los viciosos, las personas con alteraciones mentales y los criminales. Nancy L. Stephan, *The Hour of Eugenics*, *op. cit.*, pág. 56. Véase «Ley de Eugenesia e Higiene Mental de Veracruz», en *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, México, núm. 23, 1933, pág. 3.

[82] Entre los candidatos a la esterilización, Peña Monterrubio menciona a individuos afectados de «debilidad congénita, esquizofrenia, oligofrenia, locura cíclica, epilepsia esencial, cardiopatías femeninas, deformaciones hereditarias graves e irreductibles, hemofilia, esclerosis lateral amiotrófica, ceguera hereditaria y sordomudez hereditaria». Esperanza Peña Monterrubio, «Esterilización eugénica como medida de prevención social», trabajo presentado en

el Primer Congreso Nacional de Prevención Social, México, Secretaría de Gobernación, 1940, Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Administración, caja 5, exp. 17.

[83] A mediados de la década de los treinta la revista *Criminalia* publicó varios artículos que apoyaron las medidas de esterilización propuestas por los eugenistas: Luis Vervaeck, «Las leyes de la esterilización eugénica», México, año 3, núm. 6-7, 1937; Francisco González de la Vega, «La esterilización y la castración de los delincuentes», México, año 3, núm. 8, 1937; Aurelio Conchero, «El problema de la esterilización», México, año 5, núm. 9, 1939.

[84] Juan Peón del Valle (hijo), «Primeras medidas efectivas en el campo de la higiene mental», en *Revista Mexicana de Psiquiatría, Neurología e Higiene Mental*, México, tomo III, núm. 13, 1936.

[85] Alfonso Millán, José Eduardo González, «Proyecto para la fundación del Instituto de Medicina Legal, Psiquiatría y Criminología», en Archivo Histórico de la Facultad de Medicina, UNAM, Fondo Escuela de Medicina y Alumnos, México, 1936, exp. 6, leg. 307, pág. 4.

[86] «Código de eugenesia», en *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, México, núm. 22, 1933, pág. 2.

[87] Alfredo Saavedra, «La profilaxia de la delincuencia y la obra de conjunto de la acción penitenciaria», en *Eugénica. Boletín de la Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza*, México, núm. 17, 1932, pág. 4.

[88] José Manuel Puig Casauranc, *Memoria que indica el estado que guarda el ramo de educación pública*, México, 1925, pág. 158.

[89] El año de 1936 las funciones del departamento de psicopedagogía fueron definidas como sigue: «prevenir los estados psicopatológicos en los escolares, conservar la salud mental y mejorar el estado psíquico del escolar, estudiar a los niños problema, desarrollar la higiene mental del aprendizaje, estudiar los problemas sexuales de los estudiantes, finalmente llevar a cabo una labor de propaganda y educación». *Instituto Nacional de Psicopedagogía de la Secretaría de Educación Pública*, departamento de psicopedagogía y médico escolar, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1936, pág. 92.

[90] Según el informe presentado por el secretario de Educación Pública, durante 1937 se establecieron 14 sociedades de higiene mental en diversas escuelas, se dieron 12 conferencias, fueron impresos 3 folletos explicativos y se impartió un curso especial para maestros. G. Vázquez Vega, *Memoria de la Secretaría de Educación Pública*, DAPP, México, tomo I, 1937, pág. 251.

[91] De acuerdo con el doctor Samuel Ramírez Moreno, antes de la creación de la Clínica de la Conducta, los niños con retraso mental o disfunciones graves de conducta y aprendizaje eran atendidos en el Pabellón de Psiquiatría Infantil del Manicomio General y en la Escuela Vocacional «Parque Lira». En el homenaje que se le hizo en 1967, año de su muerte, la doctora Matilde

Rodríguez Cabo fue reconocida como «pionera de la asistencia psiquiátrica infantil». Feminista y eugenista, la doctora Martínez Cabo fue nombrada médico psiquiatra adscrita al manicomio el 1 de enero de 1936; a pesar de diversas enfermedades que se reportan en su expediente en esta institución, parece haber seguido colaborando en este servicio durante lapsos. En mayo de 1937, como director del Manicomio Alfonso Millán, fue reemplazada en su puesto de médico psiquiatra interino por la doctora Antonia Urzúa, otra reconocida eugenista mexicana. Matilde Rodríguez Cabo, Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Expedientes del Personal, México, 1967, exp. 3, leg. 1. Véase también Antonia Urzúa, Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Expedientes del Personal, México, 1937, exp. 11, leg. 65.

[92] Samuel Ramírez Moreno, *El Servicio de Higiene Mental Escolar*, SEP/DAPP, México, 1937, pág. 22.

[93] *Ibíd.*, pág. 19.

[94] Samuel Ramírez Moreno, «Higiene mental escolar en México. Labor que debe desarrollarse. Formación de Ligas y Comités», en *Revista Mexicana de Psiquiatría, Neurología e Higiene Mental*, México, tomo III, núm. 18, 1937, pág. 8.

[95] *Ibíd.*, pág. 9.

[96] Francisco Elizarras, «Los problemas de la higiene mental escolar», *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, México, tomo I, núm. 12, 1940, pág. 8.

[97] Véase por ejemplo, Edmundo Buentello, «La prevención de la delincuencia en el medio escolar», en *Archivos de Neurología y Psiquiatría de México*, México, tomo II, núm. 5, 1939, pág. 249.

[98] José Eduardo González, *Algunas consideraciones sobre eugenética*, tesis para examen de médico cirujano y partero, Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1923, pág. 81. Véase Carmen Castañeda de Infante, Ana Cecilia Rodríguez de Romo, *Catálogo de tesis de medicina del siglo XX*, *op. cit.*

[99] José Luis Franco Armijo, *La higiene mental en las prisiones*, tesis para examen de médico cirujano y partero, Facultad de Ciencias Médicas y Biológicas, UNAM, México, 1936, pág. 18.

[100] *Ibíd.*, pág. 23.

[101] Guillermo Lechuga, *La higiene mental en México*, SEP/DAPP, México, 1937, pág. 7.

[102] Guillermo Lechuga, «Definición de la Higiene Mental», en *Criminalia*, México, año 4, núm. 11, 1938, págs. 68-69. Del mismo autor, véase «Recursos de la Higiene Mental», en *Criminalia*, México, año 4, núm. 12, 1938.

[103] Héctor Pérez Rincón, «Aspectos de la psiquiatría en Europa y en América: México», en J. Postel y C. Quétel, coords., *Nueva historia de la psiquiatría*, FCE, México, 2000, págs. 527-528.

[104] Roger Bartra, «El poder omnipresente», en *Las redes imaginarias del poder político*, Océano, México, 1996, pág. 41.

[105] *Ibíd.*, pág. 46.

3. Legalización del aborto: ginecología, medicina legal y demografía

[1] Gabriela Cano identificó una corriente marxista en los años treinta que exigió la despenalización del aborto. De esta corriente formaron parte las doctoras Mathilde Rodríguez Cabo y Ofelia Domínguez Navarro. La cercanía de la doctora Rodríguez Cabo –una de las primeras psiquiatras mexicanas y esposa del general Múgica– con los médicos eugenistas no invalida que estuviera movida por un sincero interés de mejorar la condición de las mujeres mexicanas de la época. En 1935 fundó el Frente Único Pro-Derechos de la Mujer. Se carece de una investigación que profundice en el personaje de Mathilde Rodríguez Cabo y examine las influencias que determinaron su trayectoria en la eugenesia, las instituciones gubernamentales, el feminismo y los movimientos de izquierda. Gabriela Cano (introducción y selección), «Una perspectiva del aborto en los años treinta: la propuesta marxista», en *Debate Feminista*, México, año 1, núm. 2, septiembre de 1990, págs. 362-372.

[2] Mary Nash examinó la «Reforma Eugénica del Aborto» que tuvo lugar en Cataluña en 1936, gracias al impulso de los grupos anarquistas. Esta reforma promovió «una política sanitaria que contemplaba las necesidades de las capas populares con base en el desarrollo de una medicina social y preventiva»; y fue también una medida pragmática que encaró la existencia real del aborto, aceptando que éste fuera practicado a solicitud de las mujeres. La legislación catalana autorizaba el aborto por causas terapéuticas (enfermedad física o mental de la madre); eugénicas (incesto o posibilidad de transmisión de enfermedades físicas o mentales); neomalthusianas (control de la natalidad); y éticas o sentimentales (maternidad no deseada). Mary Nash, «Maternidad, maternología y reforma eugénica en España 1900-1939», en Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres. El siglo XX. La nueva mujer*, Taurus, Madrid, tomo 10, 1993, pág. 257.

[3] Adrian A. Bantjes, *As If Jesus Walked on Earth, op. cit.*; «Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940», *op. cit.*; «Burning Saints, Molding Minds: Iconoclasm, Civic Ritual, and the Failed Cultural Revolution», *op. cit.*

[4] *Carta encíclica* Casti connubii *de su Santidad Pío XI sobre el matrimonio cristiano, 31 de diciembre de 1930*, Ediciones Paulinas, México, 5.ª edición, 1978, págs. 34-35.

[5] Véase Alexandra Stern, «Madres conscientes y niños normales: la eugenesia y el nacionalismo en el México posrevolucionario, 1920-1940», *op. cit.*; «Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y del Estado, 1920-1960», *op. cit.;* Marta Saade, «El cultivo racional del pueblo. La Sociedad Mexicana de Eugenesia, 1931-1935», *op. cit.*; «¿Quiénes deben procrear? Los médicos eugenistas bajo el signo social (México, 1931-1940)», *op. cit.*

[6] César Cantú Lara, *Ligeros apuntes acerca del aborto*, tesis para examen de médico cirujano y partero, Escuela de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1913, págs. 10-11.

[7] Las tesis sobre el aborto que fueron escritas en la segunda mitad del siglo XIX son las siguientes: Francisco Menocal, *Estudio sobre el aborto en México*, 1869; Luis Troconis y Alcalá, *En los embarazos tiernos, ¿cuál es el mejor procedimiento operatorio para efectuar la desocupación de la matriz?*, 1885; David Cruz, *¿Existen indicaciones formales para provocar el aborto?*, 1897; Florencio Barragán, *La raspa, ligero estudio sobre sus aplicaciones en obstetricia*, 1898; Rodolfo Ibarra, *Tratamiento sobre las complicaciones del aborto*, 1898; Adrián Lozano, *La anestesia local en la raspa uterina*, 1898. Carmen Castañeda de Infante, *Catálogo de tesis de medicina del siglo XIX*, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM, 1987.

[8] Estos trastornos fueron tratados en detalle en los siguientes trabajos: Salvador Aguirre, *Medicina legal. Aborto*, tesis para examen de médico cirujano y partero, Facultad Nacional de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1913; José Perches Franco, *Aborto provocado*, tesis para examen de médico cirujano y partero, Escuela de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1923. Véase Carmen Castañeda de Infante y Ana Cecilia Rodríguez de Romo, *Catálogo de tesis de medicina del siglo XX*, departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, UNAM, México.

[9] La ginecología y la obstetricia tuvieron un desarrollo importante en la última parte del siglo XIX en México. No sólo se avanzó en el conocimiento de las enfermedades, sino que se introdujeron transformaciones en la manera de auscultar y se investigaron temas inéditos. A través de instrumentos como el espéculum y el pelvímetro, los médicos se interrogaron si la estrechez de las pelvis de las mexicanas revelaba indicios antropométricos de inferioridad racial. Por otra parte, la verificación de las formas del himen que eran más comunes en México incrementó el interés por temas relacionados con la medicina legal y la moral social. Dos historiadoras de la medicina que han investigado esta problemática elaboran una interpretación en torno a la posición de los médicos frente a las mujeres: objeto inerte, tanto de sus investigaciones como de sus deseos. Véase Laura Cházaro, «Del reflejo y las medidas del útero: instrumentos clínicos y objetividad médica en el siglo

XIX», ponencia presentada en el I Encuentro: Cuerpo y Sensibilidades, Benemérita Universidad de Puebla, 27 y 28 de noviembre de 2001; Frida Gorbach, «El himen, una erótica de la palabra», en Francisco Flores, *El himen en México (1885)*, Conacyt/Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Ciencia Con/textos 2, México, 2006, págs. 65-80.

[10] Acerca del infanticidio durante el Porfiriato, Elisa Speckman advierte que al evaluar este delito en el marco de la legislación penal de 1871 los jueces manifestaban mayor clemencia hacia mujeres que argumentaban haber matado a su hijo por defender su honor, y ocultado el embarazo por la misma razón. La sentencia podía ser aun menor si se mostraba la existencia de instintos maternales y se probaba que la mujer había actuado en un momento de pérdida de conciencia a causa del posparto. Speckman señala que, a diferencia de otros países, una de las características del infanticidio en México a fines del siglo XIX fue el rechazo rotundo por parte del vecindario hacia la delincuente y su denuncia a la policía. Elisa Speckman, «Morir en manos de una mujer: homicidas e infanticidas en el Porfiriato», en Felipe Castro y Marcela Terrazas, coords., *Disidencia y disidentes en la historia de México*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2002; «Las flores del mal: mujeres criminales en el Porfiriato», en *Historia Mexicana*, Colmex, México, vol. XLVII, núm. 1, julio-septiembre 1997, págs. 183-229.

[11] José Eduardo González, *Algunas consideraciones sobre eugenética*, tesis para examen de médico cirujano y partero, Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1923, pág. 94.

[12] *Ibíd.*, pág. 88.

[13] Bernardo Gastelum, *Informe del Departamento de Salubridad Pública para el mensaje presidencial de 1926, Departamento de Salubridad Pública*, APEC y FT, exp. 143, inv. 1466, leg. 1/7.

[14] Acerca de la prostitución en el Porfiriato, véase Fabiola Bailón Vázquez, *La prostitución femenina en la ciudad de México durante el periodo del Porfiriato: discurso médico, reglamentación y resistencia*, tesis para optar por el grado de maestra en historia, FFyL, UNAM, México, 2005.

[15] En 1927 se cobraba veinte pesos por cada operación quirúrgica (no se precisa de qué tipo) realizada a prostitutas en estos hospitales. «Bases para el decreto sobre taxas, o sea el pago de los servicios sanitarios», en APEC y FT, *Departamento de Salubridad Pública*, exp. 143, inv. 1466, leg. 4/7.

[16] Bernardo Gastelum, *Informe del Departamento de Salubridad Pública para el mensaje presidencial de 1926, op. cit.*

[17] Manuel Escontría, «La eugenesia y la limitación de la natalidad», en *Gaceta Médica de México*, México, vol. LXI, núm. 7, julio de 1930, pág. 417 (las cursivas aparecen en el texto original).

[18] *Ibíd.*, pág. 419.

[19] Isidro Espinosa de los Reyes, «Sobre el aborto, su profilaxis, tratamiento y complicaciones mediatas», trabajo de ingreso a la Academia Nacional de Medicina, en *Gaceta Médica de México*, México, vol. LVI, núm. 1, mayo de 1925, pág. 69.

[20] *Ibíd.*, págs. 70-72.

[21] «Código de eugenesia», en *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, México, núm. 22, 15 de febrero de 1933, pág. 2.

[22] Alfredo Saavedra, «Gobierno de la natalidad», en *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, México, tomo I, núm. 8, junio de 1940, pág. 8.

[23] Ciro Ruiz Culebro, *El problema médico social del aborto*, tesis para examen de médico cirujano y partero, Facultad de Medicina, UNAM, México, 1936, pág. 14.

[24] *Ibíd.*, pág. 57.

[25] En el Código Penal de 1931 se legisló sobre el aborto en el capítulo VI, título decimonoveno, artículos 329, 330, 331, 332, 333 y 334.

[26] Ciro Ruiz Culebro, *El problema médico social del aborto*, *op. cit.*, pág. 58.

[27] Jenaro Díaz Santos, *De la necesidad que tiene México de formar médicos higienistas, médicos pediatras e ingenieros sanitarios*, tesis para examen de médico cirujano y partero, Facultad de Ciencias Médicas y Biológicas, UNAM, México, 1936, pág. 53.

[28] *Ibíd.*, pág. 60.

[29] *Ibíd.*, pág. 60.

[30] «Principios que profesa el Departamento de Salubridad Pública en favor de la infancia. Protección a mujeres y niños», por el doctor y general José Siurob, jefe del Departamento de Salubridad Pública, en José Álvarez Amézquita *et al.*, *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*, *op. cit.*, pág. 385.

[31] *Ibíd.*, pág. 389.

[32] «Notificación obligatoria de las enfermedades venéreas», en *Gaceta Médica de México*, México, vol. LXX, núm. 4, 31 de agosto de 1940, pág. 427.

[33] En el Distrito Federal existía una Oficina General de la Campaña Antivenérea donde podían realizarse estas notificaciones.

[34] Hasta los primeros años del siglo XX, la obra de referencia para los médicos legistas mexicanos que reflexionaban sobre el aborto fue la de un legista francés: Auguste Ambroise Tardieu, *Étude médico-legale sur l'avortement suivie d'une note sur l'obligation de déclarer à l'état civil les foetes mort-nes et d'observations et recherches pour servir à l'histoire médico-legale des grossesses fausses et simulés*, J.B. Baillière, París, 1881.

[35] Frida Gorbach, «El himen, una erótica de la palabra», *op. cit.*

[36] Joaquín García Santaella, *Recopilación de apuntes acerca del aborto criminal*, prueba escrita para obtener el título de médico, cirujano y partero, Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1920, pág. 14.

[37] *Ibíd.*, pág. 15.

[38] *Ibíd.*, pág. 15-16.

[39] *Ibíd.*, pág. 51-52.

[40] Alfredo Islas Hernández, *Aborto no terapéutico, su aspecto social y legal*, tesis para presentar examen de médico, cirujano y partero, Facultad de Medicina, UNAM, 1933, pág. 11. Es importante hacer notar que esta tesis se encuentra incompleta debido a que las páginas en que el médico-legista argumenta en contra del aborto fueron desprendidas del expediente.

[41] *Ibíd.*, pág. 16.

[42] A esto hay que añadir nuestro desconocimiento acerca del incremento real de abortos clandestinos durante este periodo, así como del impacto de la eugenesia sobre las prácticas gineco-obstétricas con reconocimiento oficial o clandestinas.

[43] Nancy L. Stephan, *The Hour of Eugenics*, *op. cit.* Acerca del desarrollo de la eugenesia en Colombia véase Andrés Klaus Runge Peña y Diego Alejandro Muñoz Gaviria, «El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: el cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda», en *Revista Iberoamericana de Educación* Madrid, núm. 39, septiembre-diciembre de 2005, págs. 127-168.

[44] La revista *Eugenesia* publicó en 1944 un artículo de un médico cubano que presentaba una visión acerca del aborto muy similar a la que estaba desarrollándose en México. Este médico declaraba que «el aborto no es, pues, solo una coacción contra el instinto más fundamental del ser humano, sino un problema que atañe directamente a la familia, y de modo indirecto al Estado y a la Iglesia», y recomendaba la puesta en marcha de una política de regulación de los nacimientos porque ésta representaba una «ofensiva sistemática y general contra todas las enfermedades sociales»; esto es, las «aberraciones sexuales (prostitución, homosexualidad) y los hijos tarados y nerviosos». Gilberto González y Contreras, «Aborto y regulación de la natalidad», en *Eugenesia. Higiene y Cultura Física para el Mejoramiento de la Raza*, México, tomo V, núm. 50, febrero de 1944.

Tercera parte. Las redes

1. Lombroso recuperado por sociólogos, abogados y criminólogos: el círculo de Criminalia

[1] Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, W. W. Norton & Co., Nueva York, 1981, pág. 20.

[2] El primer código penal mexicano data de 1871. Durante el Porfiriato fueron promulgados dos códigos de Procedimientos Penales, en 1880 y 1894.

Con estas reformulaciones, el código de 1871 sobrevivió a la revolución de 1910 y tuvo vigencia hasta 1929, momento en el que se elaboró una nueva legislación penal. El código de 1929, también llamado de Almaraz, estuvo influido por la doctrina de la escuela positiva italiana. Rafael Ruiz Harrell, *Código Histórico, op. cit.*

[3] Rosa del Olmo, *América Latina y su criminología*, Siglo XXI Editores, México, 1981.

[4] Álvaro Bunster, «En torno a la imputabilidad penal», en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, México, año 11, núm. 11, 1987, págs. 131-149.

[5] Entre 1931 y 1999, el Congreso de la Unión promulgó 70 decretos que impusieron 689 cambios –entre adiciones, derogaciones y reformas–, a 346 de los artículos del código de 1931. Rafael Ruiz Harrell, *Código Penal Histórico, op. cit.*, pág. 338.

[6] Código Penal para el Distrito y Territorios Federales en materia de fuero común, y para toda la República en materia de fuero penal, título III: aplicación de las sanciones, capítulo I, artículo 52, apartado III, *op. cit.*, 1931, pág. 65.

[7] Luis Garrido fue un destacado abogado penalista que a través de la cátedra, a partir de innumerables publicaciones y de la formación de diversas instituciones, impulsó la reflexión acerca de la justicia en México. Fue uno de los miembros fundadores de *Criminalia*, presidente de la Academia Mexicana de Ciencias Penales (creada en 1941) y rector de la UNAM.

[8] Luis Garrido, «La política y la filosofía en el Código Penal de 1931», en *Criminalia*, México, año 1, núm. 12, agosto de 1934, pág. 93.

[9] La teoría de la defensa social suscitó un debate importante entre los psiquiatras, juristas y científicos sociales mexicanos para delimitar las «medidas de seguridad» que había que aplicar para contener dicho fenómeno, así como la naturaleza de la instancia (médica o judicial) a la que debían supeditarse los individuos naturalmente inclinados hacia la criminalidad. Sigo más en detalle las líneas de este debate en el capítulo de este libro correspondiente a la «higiene mental».

[10] Véase Claudia Canales, *El poeta, el marqués y el asesino. Historia de un caso judicial, op. cit.*; Elisa Speckman, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910), op. cit.*

[11] Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social (1901)*, Porrúa, México, 1977, págs. 235-236.

[12] Carlos Roumagnac, *Los criminales en México. Ensayo de psicología criminal*, Tipografía El Fénix, México, 1904; *Crímenes sexuales y pasionales: estudio de psicología morbosa*, México, librería de la viuda de C. Bouret, 1906; *La*

estadística criminal en México, Imprenta de Arturo García Cubas, México, 1907; *Matadores de mujeres*, librería de la viuda de C. Bouret, México, 1910.

[13] Alfonso Quiroz, José Gómez Robleda y B. Argüelles, *Tendencia y ritmo de la criminalidad en México*, Instituto de Investigaciones Estadísticas, México, 1939.

[14] Luis Garrido, «El servicio de biología criminal», en *Criminalia*, México, año 1, núm. 2, octubre de 1933, pág. 13.

[15] *Ibíd.*, pág. 13.

[16] Francisco González de la Vega, *Derecho penal mexicano. Los delitos*, Porrúa, México, 1990.

[17] Francisco González de la Vega, «La esterilización y castración de los delincuentes», en *Criminalia*, México, año 3, núm. 4, abril de 1937, págs. 251-252.

[18] Raúl Carrancá y Trujillo, «El psicoanálisis en el examen de los delincuentes», en *Criminalia*, México, año 1, núm. 9, mayo de 1934, pág. 65.

[19] Alberto R. Vela, «Delitos e imprudencias», en *Criminalia*, México, año 1, núm. 3, noviembre de 1933, pág. 19.

[20] R. Guerra Salinas, «Clasificación de los delincuentes», en *Criminalia*, México, año 1, núm. 11, julio de 1934, pág. 87.

[21] Para Alfonso Quiroz Cuarón, José Gómez Robleda y B. Argüelles, la actitud de «desprecio hacia la vida» que caracterizaba a los mexicanos era «la herencia de quienes dieron a la Historia, por una parte, los sacrificios humanos, y por la otra, la Inquisición». Alfonso Quiroz Cuarón, José Gómez Robleda y B. Argüelles, *Tendencia y ritmo de la criminalidad*, *op. cit.*, págs. 135-136.

[22] *Ibíd.*, pág. 134.

[23] *Ibíd.*, pág. 135.

[24] Una de las funciones más importantes de los juristas españoles exiliados fue la enseñanza del derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la Universidad Nacional. Santiago Reyes Nevares señala que a principios de los años veinte la formación de los abogados mexicanos estaba marcada casi exclusivamente por la influencia francesa. A mediados de esta misma década comenzaron a asimilarse la corriente italiana en el terreno del derecho civil, penal y procesal, y la alemana. Su interpretación es que los profesores españoles reforzaron este movimiento de renovación de corrientes jurídicas en la enseñanza del derecho, acentuando la influencia del positivismo italiano en el terreno del derecho penal y de la criminología. Santiago Reyes Nevares, «Juristas, economistas, sociólogos», en *El exilio español en México, 1939-1962*, FCE, México, 1982, págs. 570-571.

[25] Luis Marco del Pont, *Los criminólogos (Los fundadores, el exilio español)*, Unidad Azcapotzalco, UAM, México, 1986, pág. 195.

[26] Al final de su trayectoria intelectual y profesional, Luis Jiménez de Azúa siguió reconociendo la importancia de los postulados de Lombroso en

el terreno de la criminología, pero cuestionó la influencia del positivismo en el ámbito del derecho penal. El positivismo, señaló, «ha pretendido transformar el derecho penal; pero en este aspecto jurídico el "positivismo" paralizó el progreso dogmático de nuestra disciplina, y mal utilizado por quienes en principio son sus enemigos, puede poner en peligro al Derecho liberal que la escuela "clásica" construyó». En suma, añadió el mismo autor, al positivismo «le debemos gratitud por haber introducido en el dominio jurídico-penal elementos de realidad que al relativista del derecho-ley repugna, pero no podemos hacer más que proclamar ese agradecimiento. En cambio la Criminología que Lombroso creó, de escaso contenido aún [...] podrá tragarse al Derecho penal cuando aumente en volumen y desaloje del alma de las gentes el ansia expiasionista en que se funda la desvalorización antijurídica del delito y el juicio de reproche de la culpa del delincuente». Luis Jiménez de Azúa, *Lombroso*, La Universidad, Buenos Aires, 1944, pág. 115 (este libro fue dedicado a Rafael Salillas, Constancio Bernaldo de Quirós y Mariano Ruiz Funes).

[27] Mariano Ruiz Funes llegó a México en 1939. En una obra marcada por el positivismo italiano, articuló una concepción del delito y de la pena que reflejó un claro humanismo remitido a nociones sociológicas. Una de sus aportaciones más importantes fue señalar que la crisis del derecho penal significaba un alejamiento de la «moral» por parte de la sociedad. Desde esta perspectiva consideró que el derecho penal era la disciplina más próxima a la sustancia medular de ser humano, por lo que el estudio de sus vicisitudes tenía capital importancia. En reconocimiento a su trayectoria como pensador jurídico y criminólogo fue nombrado miembro de número de la Academia Mexicana de Ciencias Penales en 1941. Santiago Reyes Nevares, «Juristas, economistas, sociólogos», *op. cit.*, págs. 586-587.

[28] Además de haber sido un destacado profesor universitario en México, donde se exilió en 1941, en España Constanzo Bernaldo de Quirós había traducido al español algunas de la obras más destacadas de la escuela positivista italiana. Véase Cesare Lombroso, *El delito. Sus causas y remedios* [trad. esp. de C. Bernaldo de Quirós], Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1902.

[29] Lucio Mendieta y Núñez, *Memoria del Instituto de Investigaciones Sociales*, Imprenta Universitaria, México, 1948, pág. 5.

[30] Los productos de las investigaciones realizadas en el Instituto de Investigaciones Sociales entre 1939 y 1947 fueron una *Carta etnográfica de la República Mexicana*, una serie de monografías sobre las razas indígenas, un *Atlas etnográfico de la República Mexicana*, una investigación biotipológica sobre las razas indígenas de México y un estudio sobre la habitación indígena. Además, se realizó la Exposición Etnográfica de la UNAM, donde se mostró una colección fotográfica dedicada al tema de los tipos indígenas. *Ibíd.*, pág. 8-15.

[31] Lucio Mendieta y Núñez, *Hacia una nueva Escuela de Derecho en México*, Imprenta Mundial, México, 1935, págs. 7-8.

[32] Raúl Carrancá y Trujillo escribió una obra importante en torno a los temas del derecho penal y de la criminología. En relación con la sociología criminal hay que destacar una obra publicada por la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, de donde él fue maestro, dedicada a Luis Garrido. Véase Raúl Carrancá y Trujillo, *Principios de sociología criminal*, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1955.

[33] Alfonso Quiroz Cuarón, *La criminalidad en la República Mexicana*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Biblioteca de Ensayos Sociológico, México, 1958.

[34] Enrique Ferri, *Sociología criminal*, Centro Editorial de Góngora, Madrid, 1907.

[35] Héctor Solís Quiroga, «¿Qué es la sociología criminal?», en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, vol. 21, núm. 1, enero-abril de 1959. Del mismo autor véase *Introducción a la sociología criminal*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1962.

[36] *Ibíd.*, pág. 255.

[37] Luis Garrido, «Discurso pronunciado en la sesión inaugural del Tercer Congreso Nacional de Sociología», *Estudios Sociológicos (Sociología Criminal)*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM/Academia Mexicana de Ciencias Penales, México, 1952.

[38] Eduardo Urzaiz Rodríguez, «Delincuencia precoz», en *Estudios Sociológicos (Sociología Criminal)*, *op. cit.*, pág. 127.

[39] *Ibíd.*, pág. 128.

[40] Miguel Herrera Figueroa, «La personalidad delincuente y el criminólogo», en *Estudios Sociológicos (Sociología Criminal)*, *op. cit.*, págs. 161-162.

[41] Roberto de la Cerda, «La delincuencia en los grupos indígenas de México», en *Estudios Sociológicos (Sociología Criminal)*, *op. cit.*, pág. 229.

[42] Además del trabajo de este autor, el Tercer Congreso Nacional de Sociología incluyó otra ponencia de un profesor guatemalteco sobre delincuencia indígena, cuyas recomendaciones finales señalaban «que los grupos indígenas de América tienen una realidad social inferior y diferente de la mestizo-criolla [...] que los estímulos de su propia realidad precolombina no han sido eliminados totalmente por múltiples factores, entre los cuales el alcohol es uno de los que contribuyen al incremento de la delincuencia». J. del Valle, «Contribución al estudio de la realidad y factores operantes en la delincuencia indígena», en *Estudios Sociológicos (Sociología Criminal)*, *op. cit.*, pág. 419.

[43] *Etnografía de México. Síntesis monográficas*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1957.

[44] Acerca del archivo fotográfico del Instituto de Investigaciones Sociales, véase Deborah Dorotinsky Alperstein, *La vida de un archivo. «México indígena» y la fotografía etnográfica de los años cuarenta en México*, tesis para obtener el grado de doctora en historia del arte, FFyL, UNAM, México, 2003.

[45] José Ángel Ceniceros y Javier Piña y Palacios, «Las prisiones en México. Sus problemas en el Distrito Federal», en *Estudios Sociológicos (Sociología Criminal)*, *op. cit.*, págs. 327-335.

[46] «La eficacia de la pena es palpable, cuando es justa y es adecuada al acto y cuando entraña una influencia psicológica y pedagógica en el espíritu de la colectividad. Es, por lo tanto, la pena un imperativo que debe cumplirse y que no será eficaz cuando se base en acrecentar el sufrimiento del pelado, porque se piensa que las penas más duras y más crueles, son las más recomendables y que entre más elevado sea el castigo impuesto, mayor será la fuerza inhibitoria para los demás, pero la experiencia nos demuestra que lo que más estimula y pone de actividad las inclinaciones primarias latentes es un sistema penal empírico, rudo y brutal, contrario a la conciencia de la época». José González Bustamante, «La delincuencia femenina», en *Estudios Sociológicos (Sociología Criminal)*, *op. cit.*, pág. 285.

[47] Antonio Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberri. Pensamiento social y penal en el México decimonónico*, AGN, México, 2001.

[48] Alberto R. Vela, «Vagancia y malvivencia», en *Estudios Sociológicos (Sociología Criminal)*, *op. cit.*, págs. 296-297.

[49] *Ibíd.*, pág. 297.

[50] *Ibíd.*, pág. 307.

[51] Los estudios craneométricos realizados por médicos interesados en la investigación de la criminalidad en el ámbito penitenciario tuvieron un reconocimiento importante en la última parte del siglo XIX en México. Véase Francisco Martínez Baca y Rafael Vergara, *Estudios de antropología criminal. Memoria que por disposición del Superior Gobierno del Estado de Puebla presentan para concurrir a la Exposición Internacional de Chicago*, Imprenta, Litografía y Encuadernación de Benjamín Lara, Puebla, 1892.

[52] Alfonso Quiroz Cuarón, Liborio Martínez, «El Tigre de Santa Julia, J. de Jesús Negrete, delincuente constitucional, por tendencia o por diátesis criminal», en *Estudios Sociológicos (Sociología Criminal)*, *op. cit.*, págs. 373-403.

[53] Quiroz Cuarón definió la antropología criminal como la disciplina que, con base en la experimentación y la observación, estudiaba el «fenómeno de la criminalidad bajo el punto de vista biológico y social, sobre la base del conocimiento de la personalidad del delincuente, en sus múltiples relaciones con las leyes penales y con la vida social», *ibíd.*, pág. 390.

[54] *Ibíd.*, pág. 394

2. *La masonería: un portavoz de la revolución antropológica*

[1] José Ferrer Benimelli estableció que desde sus inicios, «la masonería supuso la implantación de un fenómeno inédito en el seno de una sociedad en la que la vida de sus hombres se movía en un cuadro de solidaridades seculares e inalterables: familia, parroquia, gremios, corporaciones, orden estamental, tradiciones, privilegios, costumbres, fiestas y procesiones; eran afiliaciones comunitarias que organizaban la vida confinada a un cuadro estrictamente local. La masonería [...] rompió con este cuadro ampliando la sociabilidad democrática a la que dio una pluralidad ideológica, política, religiosa, e incluso social, dentro de un intento de igualdad social interna basado en la más estricta tolerancia y fraternidad». José Ferrer Benimelli, «Introducción», en José Ferrer Benimelli, coord., *Masonería, política y sociedad*, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza, 1989, págs. XII-XIII.

[2] Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965 (primera edición en alemán 1959), págs. 227-248.

[3] Agustín Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie*, Plon, París, 1921; *L'esprit du jacobinisme: une interpretation sociologique de la Révolution française*, prefacio de Jean Baecher, Presses Universitaires de France, París, 1979. François Furet recuperó las ideas de Cochin para explicar el jacobinismo revolucionario francés en *Penser la Révolution française*, Gallimard, París, 1978.

[4] La injusticia que imperaba en la realidad social donde se insertaban las logias se aprecia, según Chartier, en dos niveles: «Por un lado, hasta la fundación del Gran Oriente, que impone la elección para las dignidades, se produce una desviación en los grados de la masonería que, de hecho, los asimila a los cargos que pertenecen a quienes los detentan. Por otro lado, la igualdad abstracta y universal que sirve de fundamento a la asociación masónica se debe adaptar a las exclusiones y especializaciones que rigen para el reclutamiento de las logias». Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Gedisa, Barcelona, 1995, pág. 183. Para otros estudios especializados sobre la masonería francesa durante y después de la Revolución Francesa, véase Ran Halévy, *Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique*, Armand Colin, París, 1984; Jacqueline Lalouette, *La libre pensée en France, 1848-1940*, Albin Michel, París, 1997.

[5] Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización*, *op. cit.*, pág. 184.

[6] *Ibíd.*, pág. 185.

[7] Acerca del papel de las logias y de las sociedades secretas durante la Independencia y en los primeros años de los gobiernos republicanos, véase Virginia Guedea, *En busca de un gobierno alterno: los Guadalupes de México*, UNAM, México, 1992; «Las sociedades secretas durante el movimiento de

independencia», en Jaime E. Rodríguez O, ed., *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*, University of California, Los Ángeles, 1989; «The Conspiracies of 1811: How the Criollos Learned to Organize in Secret», en Christon I. Archer, ed., *The Birth of Modern Mexico 1780-1824*, Scholarly Resources, Wilmington, 2003. Véase también, Rosa María Martínez de Codes, «El impacto de la masonería en la legislación reformista de la primera generación de liberales en México», en J.A. Ferrer Benimelli, coord., *Masonería española y América*, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza, tomo I, 1993.

[8] François-Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, FCE, México, tomo I, 1988, págs. 157-181.

[9] Jean-Pierre Bastian, «La francmasonería dividida y el poder liberal en México, 1872-1911», en J.A. Ferrer Benimelli, coord., *Masonería española y América*, *op. cit.*, pág. 415.

[10] Jean-Pierre Bastian, «Introducción», en Jean-Pierre Bastian, comp., *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, FCE, México, 1990.

[11] Contamos con pocos estudios acerca de la historia de la masonería a partir del Porfiriato, véase Jean-Pierre Bastian, «Una ausencia notoria: la francmasonería en la historiografía mexicanista», en *Historia Mexicana*, Colmex, México, vol. XLIV, núm. 3, enero-marzo 1995, págs. 439-460. Los trabajos históricos escritos por miembros de la masonería ofrecen una visión parcial y poco objetiva: José María Mateos, *Historia de la masonería en México desde 1806 hasta 1884*, s. e., México, 1884; *Historia de la masonería en México desde 1806 hasta 1884*, Testigos y testimonios, México, 1972; Félix Navarrete, *La masonería en la historia y en las leyes de Méjico*, Jus, México, 2ª edición, 1962; Ramón Martínez Zaldúa, *Historia de la masonería en Hispanoamérica*, B. Costa-Amic Editor, México, 2ª edición, 1967.

[12] Jean-Pierre Bastian, «El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colmich, México, vol. XI, núm. 42, primavera de 1990, págs. 48-79.

[13] Jean-Pierre Bastian, «La francmasonería dividida y el poder liberal en México, 1872-1911», en J. A. Ferrer Benimelli, *Masonería española y América*, *op. cit.*, pág. 424

[14] *Ibíd.*, pág. 416.

[15] En palabras de Thomas B. Davies: «La destrucción producida por la guerra civil repercutió sobre la masonería. La mayor parte de los líderes de la revolución eran masones al menos de manera nominal, pero esta afiliación no parece haber influido en lo más mínimo sobre su conducta. Porfirio Díaz intervino activamente en el desarrollo de la masonería. Uno de sus colaboradores cercanos, Bernardo Reyes, trató de usar a las logias masónicas como

base de apoyo para sus propios fines. Francisco Madero, que promulgó el Plan de San Luis, y provocó la caída de Díaz era un masón del grado 33, al igual que su vicepresidente. Victoriano Huerta, quien traicionó, capturó y ejecutó a ambos, había recibido dieciocho grados dentro de la orden, pero fue expulsado precisamente debido a ello. Sólo los líderes estaban afiliados. Las bases de los ejércitos revolucionarios solo querían su paga, y no les importaba si la recibían en una escuela, una iglesia o un templo masónico». Thomas B. Davies, *Aspects of Freemasonry in Modern Mexico. An Example of Social Cleavage*, Vantage Press, Nueva York, 1976, pág. 123.

[16] «Masonería», en *Enciclopedia de México*, México, tomo IX, 1993, pág. 5064.

[17] A diferencia de sus antecesores, Cárdenas habría fomentado la existencia de redes de organización masónica entre el campesinado mexicano. Véase Antonio Lara, «Rural Organizations in Mexico: Cardenista Freemasonry», LASA, Panel Voluntarism and Latin American Democratization, 2000.

[18] Renato González Mello, «Orozco in the United States: An Essay on the History of Ideas», *op. cit.*; «Diego Rivera entre la transparencia y el secreto», *op. cit.*; «Manuel Gamio, Diego Rivera and the politics of Mexican Anthropology», *op. cit.*

[19] Esta autora propone que las formas adoptadas por el nacionalismo, sobre todo en el terreno del arte, no fueron unitarias y monolíticas sino que atravesaron por transformaciones sucesivas que es importante diferenciar. Véase Esther Acevedo, «Las decoraciones que pasaron a ser revolucionarias», en *El nacionalismo y el arte mexicano (IX Coloquio de Historia del Arte)*, UNAM, México, 1986, págs. 171-207.

[20] Abelardo Villegas, «El sustento ideológico del nacionalismo mexicano», en *El nacionalismo y el arte mexicano, ibíd.*, págs. 387-400. Acerca de la redefinición de la nacionalidad como uno de los objetivos de la revolución, véase Guillermo Sheridan, *México en 1932: la polémica nacionalista*, FCE, México, 1999.

[21] Véase Jean Meyer, *La Revolución Mexicana, 1910-1940*, Tusquets Editores, México, 2004; Héctor Aguilar Camín, «La revolución que vino del norte», *Saldos de la revolución*, Océano, México, 1985.

[22] Paul Rich y Guillermo de los Reyes, «Freemasonry's Educational Role», en *The American Behavioral Scientist*, vol. 40, núm. 7, junio-julio de 1997, págs. 957-967.

[23] Pedro Álvarez Lázaro, *La masonería, escuela de formación del ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo XIX*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2.ª edición, 1998, pág. 183.

[24] Según Álvarez Lázaro, la tendencia política de la masonería española en el último tercio del siglo XIX fue intentar «compatibilizar democracia y liberalismo, optando por un liberalismo democrático o por una democracia liberal, dentro del marco del Estado limitado». En esta perspectiva, los ma-

sones defendieron los derechos a la libre asociación y expresión, la tolerancia religiosa y la libertad de cultos, *ibíd.*, págs. 257 y 262.

[25] Las revistas masónicas estaban divididas en diferentes secciones: formación masónica, literatura, vida espiritual, la mujer, higiene, salud y hogar, educación moral, problemas nacionales, política internacional, noticias y relaciones con otras logias. Por lo general, los números iniciaban con un editorial, firmado o sin firma, que planteaba una reflexión sobre un tema específico. El tiraje de las revistas no se especifica en ninguna de ellas. Se deduce que su sobrevivencia material debió haber dependido de anuncios publicitarios, de las donaciones de los miembros de las logias y de las suscripciones. No se descarta, desde luego, que pudo haber existido una subvención gubernamental.

[26] El órgano de la Gran Logia del Valle de México, *Cronos*, fue una de las revistas masónicas que dio mayor énfasis al trabajo iconográfico. Con el propósito de atraer anuncios pagados, en varios números incluyó un recuadro especial en donde establecía: «Aunque hecha por masones, no es una revista exclusiva para masones. Procuramos darle a sus páginas amenidad para que guste a todos. No somos mercantilistas, y no guiándonos afán de lucro, nuestra satisfacción se reduce a hacerla circular ampliamente. Y la hacemos circular y por eso garantizamos el anuncio y no anunciamos sino a casas e instituciones de sólido prestigio».

[27] Editorial «La crisis moral tiende a desaparecer», en *Ariel*, Monterrey, núm. 33, año 4, 2.ª época, núm. 117, 15 de mayo, 1933, pág. 1.

[28] *Ibíd.*, pág. 1.

[29] Froilán Manjarrez, «El sentido de la política y la masonería», en *Cronos*, México, año 2, tomo III, diciembre de 1931, pág. 8.

[30] Froilán Manjarrez, «El sentido de la política y la masonería», *op. cit.*, pág. 45.

[31] Editorial «En pro de la unificación», en *Cronos*, México, año 1, tomo I, núm. 3, 1 de diciembre de 1930, pág. 119.

[32] Seud. Magíster, «Masonería y democracia», en *Hiram*, México, núm. 63, octubre de 1942, pág. 2.

[33] La organización masónica se concibió a sí misma en términos organicistas: «La Masonería es un organismo cuya unidad es la Logia, que también es un organismo en sí que representa la Institución y realiza su trabajo». Seud. Magíster, «Unidad y unificación», en *Hiram*, núm. 7, abril de 1935, pág. 1.

[34] Luis Herrera Guerrero, «Quimera y realidad», en *Fiat Lux*, Veracruz, núm. 7, tomo I, 30 de noviembre de 1939, pág. 10.

[35] Froilán Manjarrez, «El sentido revolucionario de la reconstrucción nacional», en *Cronos*, México, año 1, tomo I, núm. 5, abril de 1931, pág. 227.

[36] Seud. Magíster, «Razas y racismos», en *Hiram*, México, núm. 52, 1 de septiembre de 1939, pág. 1.

[37] M. Garfias Salinas, «¿Para qué sirve la masonería?», en *Ariel*, Monterrey, año 4, 2.ª época, núm. 88, febrero de 1932, pág. 11 (tomado de la revista *Cronos*).

[38] Aurelio Miranda, «La masonería», en *El Monitor Masónico*, México, tomo I, núm. 8, 15 de marzo, 1943, pág. 59.

[39] Seud. Magíster, «Razas y racismos», en *Hiram, op. cit.*, pág. 1.

[40] Calixto Maldonado, «¿Qué es la masonería?», en *Cronos*, México, año 1, tomo I, núm. 3, 1 de diciembre de 1930, pág. 124.

[41] Manuel Reynoso, «La revolución es anticlerical» en *Simbolismo*, Veracruz, tomo II, núm. 20, 27 de julio de 1933, pág. 19 (tomado de la revista *Crisol*).

[42] Lauro Fuentes, «Nuestras plagas sociales», en *Cronos*, México, año 2, tomo IV, núm. 19, junio de 1932, pág. 28.

[43] Carlos León, «La cuestión social», en *Cronos*, año 2, tomo III, núm. 13, México, diciembre de 1931, págs. 13 y 39. En otro de sus artículos, también publicado en *Cronos*, Carlos León definió el cooperativismo como el sistema económico que establecía la propiedad colectiva, «fundamento de la solidaridad social», dentro del capitalismo y que a partir de ahí sentaba las bases para desarrollar el socialismo tanto en el campo económico como en el político. «Cooperativismo», en *Cronos*, México, año 2, tomo III, núm. 15, febrero de 1932, pág. 112.

[44] Alfonso Alberto Lacave, «Conferencia sobre alcoholismo», en *Simbolismo*, Órgano de la Gran Logia Unida Mexicana de Libres y Aceptados Masones, Veracruz, tomo II, núm. 3, 27 de febrero de 1932.

[45] Véase «El alcoholismo es una enfermedad mental», en *Revista Rosacruz*, Centro Fraternidad Rosacruz, Mérida, año 1, núm. 9, marzo de 1940, pág. 407 (esta revista circulaba también en Cuba, Chile y Argentina).

[46] Alarico, «El alcoholismo», en *Ariel*, Monterrey, año 4, época 2ª, núm. 106, 30 de noviembre de 1932, pág. 23.

[47] *Ibíd*, 120.

[48] Un ejemplo de ello fueron las conferencias antialcohólicas dictadas en la Penitenciaría, véase «De la lucha antialcohólica», en *Cronos*, México, año 2, tomo III, núm. 19, junio de 1932.

[49] Carmen Saavedra Acosta, «La acción de la mujer ante el alcoholismo», en *Simbolismo*, Veracruz, tomo II, núm. 14, 27 de enero de 1933, pág. 23.

[50] La Comisión que examinó la propuesta de educación sexual para niños y jóvenes estuvo integrada por: César Ruiz, Alfonso Pruneda, Dionisia Zamora, Gilgardo Avilés, Pedro de Alba, Ezequiel A. Chávez, León Salinas, David Vilchis, Ramón García Ruiz. «La educación sexual según la Comisión Técnica», en *Ariel*, Monterrey, año 4, época 2ª, núm. 125, 15 de septiembre de 1933, pág. 24.

[51] La masonería evitó reproducir la posición del conservadurismo religioso en contra de la educación sexual.

[52] «Educación sexual», en *Ariel*, Monterrey, año 4, 2.ª época, núm. 121, 15 de julio de 1933, pág. 13.

[53] Un articulista de la revista veracruzana *Simbolismo* atrajo la atención sobre «la participación concomitante de la sexualidad con el problema individual y por ende con el problema racial. [De ahí que sea] necesario que intensamente vulgaricemos las enseñanzas que tengan por fin constitutivo y definitivo, el mejoramiento de la especie, como una conquista primordial de la Revolución Mexicana y hacer que sea ésta positivamente redentora, marcando el momento preciso de transición evolutiva y trazando los nuevos derroteros que conduzcan a la Humanidad a un futuro de mejoramiento y bienestar». Francisco Alfonso Aburto, «La educación sexual», en *Simbolismo*,Veracruz, tomo III, núm. 13, febrero de 1935, pág. 19.

[54] Lauro Salas, «La educación sexual», en *Ariel*, Monterrey, año 4, 2ª época, núm. 121, 15 de julio 1933, pág. 23 Este debate se prolongó en varios números de la revista *Ariel*, véanse núms. 122, 124 y 125.

[55] *Ibíd.*, pág. 21.

[56] Otros de los funcionarios que promovieron la doctrina eugénica, y cuyos escritos se publicaron en las revistas masónicas, fueron José Siurob y José Manuel Puig Casauranc. Véase José Siurob, «Discurso pronunciado en el aniversario de la Logia "Teotihuacán" 93», en *Cronos*, México, 2.ª época, año 1, tomo I, núm. 1, 15 de mayo de 1944; José Manuel Puig Casauranc, «La aspiración suprema de la Revolución Mexicana», en *Simbolismo*,Veracruz, tomo III, núm. 2, marzo de 1934.

[57] Alfredo Saavedra, «Disciplina social», en *Cronos*, México, año 4, tomo VII, núm. 38, marzo de 1934, pág. 69.

[58] Alfredo Saavedra, «La ciencia como valor estético y moral», conferencia pronunciada en la Logia Fénix núm. 13 el 9 de agosto de 1934, dando principio a un ciclo organizado con motivo de las bodas de plata de la misma.

[59] Alejandro Bustos, «El matrimonio», en *Cronos*, *op. cit.*, pág. 53.

[60] Leonardo, «Matrimonio y adulterio», en *Cronos*, México, año 3, tomo V, núm. 29, abril de 1933, págs. 200 y 232 (artículo tomado de *Estudios*, Valencia, España).

[61] «La procreación en los hogares proletarios», en *Cronos*, México, año 3, tomo VI, núm. 35, octubre 1931, p. 505 (artículo incompleto). En este mismo número se publicó también «El médico en la Rusia soviética», *ibíd.*, pág. 510, anónimo e incompleto.

[62] P. Gdalia, «Alrededor del mal», en *Cronos*, México, año 2, tomo III, núm. 15, febrero de 1932, pág. 120.

[63] Julio César Ramírez, «¿Qué papel debemos de señalar a la mujer en la vida?», conferencia pronunciada en el ciclo de conferencias «La mujer mexicana», en *Ariel*, Monterrey, año 4, 2ª época, núm. 114, 31 de marzo de 1933, pág. 24.

[64] *Ibíd.*, pág. 25.

[65] «La mujer ante la crisis actual», en *Ariel*, Monterrey, año 4, 2.ª época, núm. 78, 15 de septiembre de 1931, pág. 11.

[66] Francisco Moreno, «Derechos de las madres», en *Cronos*, México, año 4, tomo VII, núm. 40, mayo de 1934.

[67] Zimatroes, «Sobre feminismo», en *Ariel*, Monterrey, año 4, época 2.ª, núm. 94, 30 mayo de 1932, pág. 26.

[68] Para explicar el «tradicionalismo» que marcó muchos de los artículos publicados en las revistas masónicas que hablaban sobre la maternidad, habría que considerar también, como lo ha señalado Pedro Álvarez Lázaro en relación con el caso español, que existió un «feminismo masónico, que puede dividirse en masculino y femenino según el sexo de sus impulsores». Pedro Álvarez Lázaro, *La masonería, escuela de formación del ciudadano*, *op. cit.*, pág. 303.

[69] La *Revista Rosacruz*, publicada en Yucatán, que reproducía únicamente traducciones del inglés, introdujo desde 1940 artículos en contra de la guerra y del racismo. Esto lo hizo en un contexto en el que predominaban los escritos sobre esoterismo (profecías, vibraciones astrales, vegetarianismo, etc.). Véase Joseph Darrow, «Un análisis filosófico de la guerra», en *Revista Rosacruz*, *op. cit.*, año 2, núm. 13, Mérida, julio de 1940, págs. 3-8.

[70] Editorial sin firma, «La hora presente», en *Cronos*, México, 2.ª época, año 1, núm. 1, 15 de mayo, 1944, pág. 5. El número con el que reaparece la revista incluye otros artículos sobre la guerra: Emil Ludwig, «Probabilidades de una tercera guerra», traducido del *Magazine Digest*; José Siurob, «Discurso pronunciado en el aniversario de la Logia "Teotihuacán"», pág. 93.

[71] «Páginas del director», en *Cronos*, México, *op. cit.*